N° 5 1930 Mai

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

Apologétique et théologie

C'est un des traits de la génération présente d'avoir moins de curiosité pour les démonstrations de la vérité chrétienne que pour ses exposés (1).

« Je préparais ces derniers temps, raconte Mgr Batiffol, un jeune homme de vingt ans au baptême, et je lui donnai un catéchisme pour qu'il en prît connaissance. A notre entrevue suivante, il me dit son admiration pour les limpides, fermes, probes formules du petit livre. Et comme je lui demandais s'il avait quelque difficulté qu'il désirât me soumettre : « Aucune », me répondit-il, et il ajouta en manière d'explication : « Voici trois ans que je médite Pascal ». Bien d'autres, sans tant de lectures, arrivent au même terme. Ils ne cherchent pas, ils ont trouvé : contemplation et expérience, c'est la démarche par laquelle ils se fixent dans la foi (2) ».

Faudra-t-il donc déprécier l'apologétique? Sans doute, celui qui a trouvé n'a que faire de ces laborieuses recherches. Peut-il cependant s'en désintéresser sans dommage? Exalter à ses dépens la théologie, sera-ce toujours préférer l'affirmation crâne à la croyance peureuse en quête d'arguments? On l'a quelquefois prétendu. Et l'apologétique fut aussi tenue par quelques-uns pour une science

(1) Voir l'article excellent du P. Charles, *La Théologie dogmatique, hier et aujourd'hui, Nouv. Revue Théologique*, décembre 1929.

(2) *Bulletin des professeurs catholiques de l'Université*, 15 juin 1925. — Inutile d'insister sur les mots : « sans tant de lectures », un peu méprisants pour Pascal.

inférieure, condamnant ceux qui s'y adonnent à rester indéfiniment au seuil du temple, — de ce temple dans les profondeurs duquel le dogme alimente les hautes pensées.

Peut-être, sous ce dédain, se cache-t-il une timidité. Car il est une manière de s'enfermer dans la tour d'ivoire de la théologie (1) qui permet des spéculations, somme toute, assez douces, tandis que l'apologiste, lui, est toujours tenu en haleine, n'ayant pas seulement à parler pour les âmes qui croient, mais devant « dire quelque chose qui compte pour les esprits qui ne croient pas » (2). Il faut reconnaître, par ailleurs, que le développement des sciences, surtout des sciences de l'histoire, coïncidant avec les progrès de l'incrédulité, a conduit l'apologétique à des démarches de plus en plus complexes, d'apparence toute profane, souvent bien éloignées de leur terme. Ce serait néanmoins se montrer bien mal avisé, autant que mal au courant de l'histoire, que de contester en bloc les services rendus à la théologie par l'apologétique, même par cette apologétique qui se contente de faire front aux difficultés de tout ordre, sans aspirer à une synthèse positive. Bien souvent, en effet, au cours des siècles, ce sont des nécessités venues du dehors qui ont forcé la théologie, tour à tour, à se préciser, à se développer, à se critiquer et à se purifier. On en pourrait apporter ici nombre d'exemples, montrant que la théologie est ainsi redevable à l'apologétique d'un quadruple progrès (3).

I

Mais le dédain que nous signalions a une cause plus profonde, qu'il importe maintenant d'examiner.

Le fait est qu'il y a une apologétique mesquine, purement défensive, ou trop opportuniste, ou tout extérieure, — non par

(1) Ce n'est pas la manière — est-il besoin de le dire? — des vrais théologiens, de ceux qui, non seulement en théorie, mais en pratique, savent que la théologie est la reine des sciences.

(2) M. Blondel, *Lettre sur les exigences...*, p. 3.

(3) Apologétique, Apologie : le point de vue très général auquel on reste placé

nécessité provisoire, mais par principe — dont la valeur est mince. Une doctrine inspire peu de sécurité lorsqu'elle semble réduite à se défendre, et l'on peut la croire sur son déclin, dès que ses défenseurs, comme le note Henri De Man à propos du marxisme, « se montrent plus préoccupés de prouver qu'elle est encore en vie que de lui conquérir le monde » (1). Si la défense, croyant acquérir ainsi plus d'efficace, se fait opportuniste, le mal est pire : car elle s'oblige à entasser sans fin les uns sur les autres des systèmes concordistes, aussitôt écroulés que construits, et, pour ne rien dire de la besogne peu digne, parfois peu probe où cette nécessité l'entraîne, elle s'épuise en des ripostes qui, la plupart du temps, n'atteignent l'objection qu'au moment où elle a déjà fait place à une autre : vrai travail de Pénélope (2). Enfin et surtout, même bien mené, un effort d'apologie qui se contente d'arguments extrinsèques, sans faire aucunement pénétrer à l'intérieur de son objet, est bien loin de satisfaire l'esprit. Aussi un bon juge a-t-il pu, sans trop de partialité, proférer cette plainte : « Ceux de ma génération ont été saturés et sursaturés d'apologétique. La vérité ne leur a jamais été montrée que sur des sellettes. Et on nous a tellement prouvé qu'elle était vraie, qu'on a oublié de nous dire en quoi elle consistait (3) ».

Ces défauts de l'apologétique d'hier — ou d'avant-hier — ne sont que trop réels, et ne justifient que trop les dédains des théologiens. Jamais les excès, les déviations, les maladresses qu'on vient de dire n'ont sévi, semble-t-il, autant qu'au dernier siècle, au cours

dans ces pages, permet de ne pas distinguer entre ces deux mots, dont l'un désigne plutôt l'exposé des motifs de croire, tandis que l'autre s'entend de la défense de la foi.

(1) *Au delà du Marxisme*, Bruxelles, 1927, p. 20.

(2) Sur le concordisme scripturaire du siècle dernier, le P. Lagrange a écrit : « L'apologétique en rougit, mais ne peut en effacer la mémoire ». *La Méthode historique*, Lecoffre, 1903, p. 131. On en peut dire presque autant de ce concordisme, non plus scientifique, mais religieux, qui inspire les travaux apologétiques de Huet et des traditionnalistes, — et d'un certain concordisme social.

(3) Plainte doublée, au reste, d'un espoir, qui paraît près de se réaliser : « L'âge de la preuve est à son déclin, c'est l'heure du « témoignage » qui vient, l'heure de la « μαρτυρία » très calme et très complète ».

duquel, selon l'originale expression du P. Charles, « l'apologétique a submergé la théologie » (1). Mais le fait aurait sans doute été moins grave, et moins universel, s'il n'y avait eu à sa racine une erreur, que les apologistes ont trop souvent reçue de certains théologiens eux-mêmes. Cette erreur consiste à concevoir le dogme comme une sorte de « chose en soi », comme un bloc révélé sans rapport d'aucune sorte avec l'homme naturel, comme un objet transcendant dont la manifestation (aussi bien que la plus grande part du contenu) n'a été réglée que par l'arbitraire d'un « décret divin ». Si bien que, selon ces théologiens, l'apologiste ne peut avoir pour tâche, lorsqu'il veut faire passer de la raison à la foi, que d'établir entre elles un lien tout extrinsèque, telle une passerelle de fortune entre deux rives étrangères. Il ne peut que faire constater par l'histoire, avec l'appui de signes certains, que « Dieu a parlé ». Pas plus qu'il n'avait à s'enquérir d'abord de ce que l'homme, peut-être, attendait, il n'a ensuite à se préoccuper de ce que Dieu a dit. Ce double regard lui est interdit, le premier comme inspiré par une prétention orgueilleuse, le second comme une profanation.

En même temps qu'on réduisait ainsi l'apologiste à une condition humiliée, on lui attribuait, dans ces étroites limites, une puissance excessive, qui ne pouvait que décevoir. Par une sorte de rationalisme inavoué, qu'ont renforcé depuis un siècle l'envahissement des tendances positivistes et la crainte de paraître concéder quelque chose aux systèmes qui compromettaient la valeur intellectuelle de l'acte de foi, par un sacrifice aux préjugés courants qui ne voient de certitude, ou même d'intellectualité, que scientifique, on s'est parfois mépris sur la nature des « raisons de croire », on en a plus ou moins faussé le sens. A mesure qu'on restreignait plus jalou-

(1) *Recherches de science religieuse*, 1928, p. 240. Cf. *Nouvelle Revue théologique*, 1929, p. 803 : « Il est assez exact que le buisson serré et touffu de l'apologétique a, par son exubérance, enlevé à beaucoup de catholiques au XIXe siècle la claire vue du dogme lui-même. Le souci de défendre la vérité a souvent empêché de la comprendre ».

sement son domaine, on a donc voulu que l'apologétique établît plus « scientifiquement » le fait de la révélation. Un syllogisme dont la majeure était une évidence rationnelle, et la mineure une pure constatation de fait, devait engendrer l'assentiment de l'esprit comme sa conclusion nécessaire. La grâce viendrait ensuite transformer cet assentiment de raison en une adhésion cordiale et surnaturelle. Sous cette forme, ou sous d'autres formes à peine atténuées (1), ce fut le système de la « foi naturelle », ou « foi scientifique ». Coûte que coûte, les arguments devaient donc être majorés, ou plutôt les « signes » de la révélation convertis en arguments « scientifiques ». Mais plus on s'y employait, moins, en réalité, ils devenaient convaincants. Car on était obligé pour cela de fermer les yeux aux vrais problèmes et à toutes les difficultés de méthode. En sorte que l'allure pseudo-scientifique imprimée aux « démonstrations » et aux « apologies » de la foi par un préjugé théologique, n'avait pour résultat que de faire hausser les épaules aux hommes de science (2). Paraissant leur proposer un problème scientifique, on se faisait battre par eux à armes inégales sur leur terrain, au lieu de les conduire d'abord sur le seul terrain où se pose, et se résout nécessairement par le christianisme, le problème religieux.

On a beau jeu, dans ces conditions, de dénigrer la besogne de l'apologiste. Mais les nobles spéculations que volontiers on lui

(1) Telle la théorie d'Hermès, selon qui la preuve engendrant la foi naturelle relève non de la raison spéculative, mais de la raison pratique. Tel aussi le système selon lequel, la majeure et la mineure du syllogisme étant formellement posées, la volonté peut intervenir pour laisser la conclusion en suspens ; système qui s'appuie sur une distinction bien contestable entre la perception de la vérité et l'adhésion que l'esprit lui donne, et dont on peut s'étonner, d'autre part, qu'il ait encore été soutenu après le Concile du Vatican. Cf. P. Charles, *Le Concile du Vatican et l'acte de foi*, *Nouv. Revue Théologique*, novembre 1925, p. 535.

(2) Manque de sens historique, ignorance des méthodes de la science moderne, philosophie rudimentaire, incapacité de comprendre le sens même de certaines difficultés et de certains problèmes : il faut reconnaître que ces reproches, souvent faits par des incroyants à des apologistes, sont loin d'être toujours sans fondement.

oppose, s'inspirant du même esprit, ne valent guère mieux. Quelle théologie mesquine, en effet, que celle qui traite l'objet de la foi en objet de science; qui, ne sachant pas discerner la religion dans sa réalité intime et universelle, n'y voit qu'un système de vérités et de préceptes, s'imposant uniquement à partir d'un certain nombre de faits! Elle confine le dogme aux extrémités de la connaissance, dans une province reculée, sans communication avec les autres. Elle en fait une sorte de « superstructure », croyant que, pour demeurer « surnaturel », il faut qu'il soit « superficiel », et le pensant d'autant plus divin qu'elle le coupe davantage de toute racine humaine. Comme si le même Dieu n'était pas l'auteur de la nature et de la grâce, et de la nature en vue de la grâce! Etablir des liens intimes entre les deux parties de l'œuvre divine, ce n'est pas forcément, comme on le craint trop vite, rapporter la seconde à la première, ce peut être aussi bien l'inverse. Et le Concile du Vatican ne nous invite-t-il pas à rechercher ces liens, lorsqu'il enseigne que la méthode de la théologie consiste à étudier le rapport, non seulement des divers dogmes entre eux, mais de l'ensemble du dogme avec la fin dernière? (1)

Théologie mesquine qui n'est, au reste, nullement traditionnelle. Théologie séparée, à la remorque de la philosophie séparée. Ce n'est pas plus celle des Pères que celle de saint Thomas. Et l'apologétique sans valeur qu'elle fit à son image, n'est pas davantage conforme à celle dont les siècles chrétiens nous offrent le modèle : *discours* et *épîtres* de saint Paul (2), *Apologies* de

(1) « Ratio, fide illustrata,... aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur... e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine ultimo » (*Constitutio de fide*, Denz.-B., 1796). Un extrinsécisme analogue à celui qui est ici relevé se rencontre dans certaines apologies de l'Église dirigées contre les protestants. Voir à ce sujet les articles du Père Charles dans la *Nouvelle Revue Théologique*, juin 1929 : « *Vicarius Christi* », et mars 1925 : *Le pouvoir absolu dans l'Église.*

(2) Cf. J. Lebreton, *L'apologétique de saint Paul d'après l'épître aux Romains* (*Revue pratique d'apologétique*, t. VIII, p. 178 et 184) : « Tous... sont esclaves du péché, et n'en peuvent être délivrés que par la grâce du Christ. C'est

Justin, *De vera Religione* de saint Augustin, *Contra Gentes* de saint Thomas, *Triumphus Crucis* de Savonarole (1), *Pensées* de Pascal (2).

II

Pour vaincre les griefs formulés au début contre l'apologétique au nom de la théologie, il semble donc qu'il suffise de les envisager l'une et l'autre telles qu'elles sont, non dans telle ou telle de leurs déformations modernes, mais dans leur réalité : c'est-à-dire, non purement extérieures, opposées même l'une à l'autre, ou du moins s'ignorant par système, mais intimement unies et se compénétrant sans se confondre. C'est ce qu'une enquête historique nous ferait

là sans doute une thèse de foi, mais c'est aussi un fait d'expérience, sensible du moins à quiconque vit de l'esprit du Christ ».

(1) Le principal argument de Savonarole en faveur du surnaturel, et du surnaturel spécifiquement chrétien, c'est qu'il apporte la réponse adéquate aux requêtes de l'humanité, la vie chrétienne étant la seule qui lui permette de parvenir à sa fin, la vision de Dieu. Cf. Cl. Dupuy, *Le « Triumphus Crucis » de Savonarole et l'Apologétique chrétienne au XV^e^ siècle en Italie* (thèse dactylographiée, Facultés catholiques de Lyon, 1928), p. 126 : Savonarole présente le christianisme avant tout comme « une religion qui donne la vraie vie humaine, et nous offre des possibilités inespérées d'approfondissement de notre nature ». On sait en quelle estime toute particulière le « *Triumphus Crucis* » fut tenu, aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, spécialement au centre de la chrétienté. On sait aussi que Lacordaire et le cardinal Dechamps se sont inspirés de lui (Cf. note suivante). De même, avant Savonarole, Raymond de Sebonde. Celui-ci, dit un peu naïvement le P. le Bachelet, dans son article d'ailleurs si documenté sur l'histoire de l'apologétique, insiste « sur une considération goûtée de nos jours, l'harmonie de la foi avec le bien de l'homme ». (*Dict. d'Alès*, s. v. *Apologétique*, t. I, col. 205).

(2) On a beaucoup parlé, il y a quelque temps, d' « apologétique traditionnelle » et d' « apologétique moderne ». En réalité, celle qu'on appelait traditionnelle, et qu'il faut plutôt nommer « classique » (ou, comme disait Dechamps, « méthode des écoles »), était souvent quelque chose de tout moderne, en sa forme comme en son esprit. On en trouvera un indice dans l'étude du P. Bliguet, O. P., sur *L'Apologétique traditionnelle de Lacordaire et de Savonarole au Concile du Vatican* (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, avril 1929). De l'apologétique classique, il dit : « fausse piste ouverte au XVI^e^ siècle..., schème routinier et inefficace » (p. 262).

voir. Mais on peut le montrer aussi, — sans méconnaître la réelle discontinuité qui existe, du point de vue formel, entre les deux disciplines, délimitées qu'elles sont par l'acte de foi (1), — en établissant que, d'une part, *une théologie s'anémie et se fausse qui ne conserve pas constamment des préoccupations apologétiques*, et que, d'autre part, *il n'est pas d'apologétique qui, pour être pleinement efficace, ne doive s'achever en théologie.*

N'est-ce pas un fait que les plus éminents représentants de la pensée chrétienne furent souvent, dans l'Église, des apologistes? Tel jadis un saint Augustin, et récemment un Moehler, un Newman. Or cette rencontre n'est sans doute pas le fruit du hasard. La doctrine chrétienne perdrait en force de pensée comme en valeur spirituelle, si elle ne se présentait d'abord sous une forme apologétique, tout comme l'esprit chrétien faiblirait nécessairement, qui ne serait plus un esprit d'apostolat. Car notre foi est essentiellement un « évangile », c'est la Bonne Nouvelle apportée par Jésus aux hommes. C'est la vérité en matière religieuse, et, en cette matière, vérité et vie ne font qu'un. « *Vita est lux* ». Quand on n'a pas le souci de montrer la vérité comme une source de vie, comme la seule source où l'humanité puisse boire la vie, on la diminue, et, la diminuant, on la fausse, quel que soit « l'intégrisme » dont on se réclame. Il ne s'agit pas, on le voit, de flatteries, de complaisances. La sagesse du Christ sera toujours folie aux yeux du monde. Mais autant il serait coupable — et vain — de vouloir « adapter » le dogme, de l'accommoder aux caprices de la mode intellectuelle, autant il est nécessaire, non seulement d'étudier la nature humaine en général pour y discerner

(1) Par exemple, l'usage qu'on fera de l'Écriture sera tout différent, selon qu'on l'envisage, avant la foi, comme simple document historique (dont l'historicité elle-même doit d'abord être établie), ou, après la foi, comme source inspirée. Voir là-dessus GARDEIL, *La crédibilité et l'apologétique*, et DE POULPIQUET, *L'objet intégral de l'apologétique*. Les rapports de l'apologétique et de la théologie pourraient ici être comparés à ceux de la critique de la connaissance et de la métaphysique (la comparaison est amorcée par Gardeil, op. laud., p. 250, d'après Jean de Saint-Thomas).

l'appel de la grâce, mais encore d'ausculter sans cesse les générations qui se succèdent, d'écouter leurs aspirations pour y répondre, d'entendre leurs pensées pour les assimiler. A ce prix seulement la théologie reste intègre, et vivante. Elle ne reste pas immuable, figée; car elle est amenée à mettre en lumière, tour à tour, les divers aspects de la vérité : la pensée d'un homme, ni d'une génération, n'est capable d'en embrasser également tous les aspects. Mais, si elle ne possède pas une immutabilité qui ne serait qu'indigence, elle demeure bien toujours essentiellement la même, étant toujours l'explication de l'unique réponse divine gratuitement donnée à l'aspiration humaine, laquelle, sous ses aspects variés, demeure aussi toujours la même en son essence (1).

Il est encore un péril auquel le théologien de métier serait exposé, s'il ne se doublait d'un apologiste. Soucieux d'élaborer chacun de ses traités, et de tirer du dogme ses « conclusions théologiques », il risque de faire porter tout l'effort de son analyse sur l'élucidation de points particuliers, négligeant d'aborder (autrement que pour répéter à leur sujet quelques notions élémentaires) certaines questions fondamentales, telles que celles du dogme, de la révélation, du surnaturel, de la religion (2). Or l'apologiste se heurte nécessairement à ces problèmes, problèmes-frontières, sujets mixtes, et il se trouve ainsi amené à des spéculations dont l'influence vivifiante peut se faire sentir dans tout le champ de la théologie. Grâce à lui, celle-ci s'approfondit sans avoir forcément à se modifier, elle se renouvelle par l'intérieur.

(1) Non qu'il faille artificiellement chercher à s'adapter : on retomberait dans un concordisme. L'idéal est d'être adapté soi-même spontanément, sans souci exprès d'adaptation, comme de se développer naturellement, sans recourir à une théorie du développement. Cela doit se faire tout seul, et sans écarts, pourvu que l'on vive. Le christianisme est conquérant, de sa nature; il rayonne par lui-même, s'il est lui-même : c'est-à-dire, s'il est authentiquement pensé et vécu par ceux qui le professent. Aussi la meilleure apologétique, comme le meilleur apostolat, est-elle de rendre authentiquement chrétiens les chrétiens, dans leur pensée, comme dans leur vie.

(2) Cf. le reproche discret qu'adressait le P. Lebreton à l'œuvre théologique du Cardinal Billot, dans les *Etudes*, t. 129, p. 522.

Mais en revanche, nous l'avons dit, il n'est pas d'apologétique pleinement efficace, qui ne s'achève en théologie. Ce qui séduit l'intelligence en effet, ce qui la conquiert, c'est une doctrine. L'apologétique bien entendue devra donc, le moment venu, cesser d'argumenter pour faire voir ; cesser de discuter pour construire. Les adversaires de la foi les plus redoutables, en même temps que les plus intéressants, sont retenus par une conception générale du monde, par une doctrine de vie, qu'ils estiment supérieure à la nôtre. C'est au nom de cette conception, au nom de cette doctrine, ce n'est pas (le plus souvent) au nom d'objections très particulières, sur la date des évangiles, par exemple, sur la présence eucharistique, ou sur la difficulté d'admettre la résurrection des corps, qu'ils se refusent au catholicisme (1). Il importe donc extrêmement, nous installant à l'intérieur de la théologie, d'y travailler à nous faire, selon les principes de la foi, une conception du monde plus haute, plus riche, plus cohérente, de tirer de ces principes une doctrine de vie plus totale et plus féconde, que toutes celles qu'on pourrait nous opposer : en sorte que les esprits exigeants soient satisfaits et les âmes de bonne volonté séduites, avant même que leur soit révélée, par la lumière de foi, la transcendance absolue du christianisme, et l'infinité des perspectives qu'il ouvre à la vie spirituelle. N'était-ce pas déjà la manière d'un Clément d'Alexandrie, qui opposait, dans ses Stromates, la pensée chrétienne à la pensée des philosophes? Mais un pareil travail n'est jamais accompli une fois pour toutes : car, de même qu'à une science qui progresse, amenant des objections plus difficiles et des instances plus nombreuses, il faut apporter des réponses plus fouillées, des arguments plus complexes, ainsi, à des exigences

(1) Ou du moins, ces objections particulières ne sont guère que la forme extérieure où s'exprime une désaffection fondamentale. Le puissant rêve cérébral dont témoigne *L'Avenir de la Science* apporte plus de lumière à la crise religieuse de Renan que ce qu'il nous dit sur l'authenticité de Daniel, l'historicité de Judith, ou la réalité de l'arche de Noé. Si un autre idéal ne l'avait d'abord secrètement gagné, il n'aurait pas abandonné sa foi chrétienne à cause de ces opinions exégétiques « avancées ».

plus grandes, il faut répondre par la présentation d'une doctrine plus profondément comprise (1).

Bref, nous n'avons pas de moyen meilleur, en définitive, pour *rendre raison* de notre foi, — comme nous en avons le devoir — que de travailler de toutes nos forces à son *intelligence*. Il faut, par la « fides quaerens intellectum », aller au devant de l' « intellectus quaerens fidem ». Or, cette tâche est double, — au moins au regard de l'analyse. Il s'agit d'abord de « comprendre » la doctrine en elle-même, pour la faire voir dans son unité, son harmonie, sa beauté. Il s'agit ensuite de montrer en elle le principe qui fait comprendre tout le reste. Après l'intelligence *de la foi* vient ainsi, comme son complément nécessaire, l'intelligence *par la foi*, qui fait apparaître le dogme comme un foyer de lumière universelle.

Saint Augustin nous a donné de cette méthode un admirable modèle, dans la seconde partie du « *De Trinitate* ». Les grands théologiens médiévaux l'employèrent à sa suite, avec une conscience parfois plus expresse de sa portée apologétique. A la base des spéculations d'un saint Anselme, il y a cette volonté : « montrer par raison aux impies combien déraisonnablement ils nous méprisent » (2). Mû par un dessein d'apologie, il donne à la

(1) Cf. les remarques d'Erich Przywara, s. i., sur les tendances actuelles du catholicisme en Allemagne : un des résultats de l'orientation philosophique vers l'objet, en matière théologique, est de renouveler « l'estime de l'élément dogmatique de la religion ; et ceci ne va pas sans une certaine désaffection pour les considérations exclusivement morales ou apologétiques. La cohérence interne de la vision du monde que propose la foi sera à elle-même sa garantie... ». « En théologie, on se met à discuter une conception de la foi qui n'a plus rien à voir avec le « syllogisme de la foi », mais est toute surnaturelle ; et conséquemment on prône une théologie qui est aussi éloignée que possible d'une méthode apologétique, historique ou dialectique, et qu'on pourrait caractériser comme une contemplation de l'essence des réalités théologiques » (*Nouv. Revue Théol.*, juillet-août 1929, p. 567 et 574).

(2) *Epist. 41, ad Falconem.* — Cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XII^e siècle*, p. 169-172. — L'axiome qui préside alors aux études théologiques est : « *De fide quae est in nobis, ratio reddenda omnibus* ».

théologie son essor... Avec plus de hardiesse peut-être, plus d'ambitions positives, mais avec un moindre danger de céder à des tendances rationalistes, un certain nombre de penseurs modernes, non contents d'amener la pensée jusqu'au seuil de la foi, veulent qu'ensuite leur foi féconde leur pensée. Rompant décidément avec Descartes, qui avait toujours grand soin, nous dit Baillet, « de terminer sa curiosité aux choses naturelles », s'inspirant au contraire du principe biranien que « la religion résout les problèmes que la philosophie pose » ainsi que de la formule bérullienne sur le dogme qui « nous révèle nous-mêmes à nous-mêmes », ils aiment à chercher jusque dans le plus réservé de nos mystères la clef des énigmes que nous sont, sur le plan naturel, aussi bien notre être que l'être de Dieu, en même temps qu'une sauvegarde contre des déviations de pensée déraisonnables mais presque fatales. Ils ne prennent pas prétexte de ce que ce mystère est « purement de la foi » pour l'envelopper d'un silence respectueux et indifférent, comme si la seule attitude possible de la pensée à son égard était de s'abstenir « parce qu'il y a des choses en Dieu que nous n'entendons pas » (1). « On fait certainement tort à la révélation, disent-ils, avec l'abbé Henri de Tourville, en se contentant de dire que la Trinité est incompréhensible mais qu'elle n'a rien qui soit en contradiction avec la raison. Et on ne fait pas en cela moins de tort à la raison. On méconnaît l'admirable lumière que la connaissance de la Trinité apporte à la raison, et on méconnaît la puissance de la raison à entrer dans la conception de la Trinité. Sur ce dogme, comme sur beaucoup d'autres (et plus que sur beaucoup d'autres, malgré ce qu'il semble de sa sublime difficulté), la position réciproque de la Révélation et de la raison n'est pas celle de deux puissances qui se tiennent en face l'une de l'autre, chacune sur son domaine, et constatent qu'elles n'ont rien à démêler » (2).

(1) Descartes, *Correspondance*, A. et T., t. III, p. 274; cf. p. 580.

(2) *Lumière et Vie*, Paris, Bloud et Gay, 1924, p. 57-59. Déjà Origène faisait

Si déliée que soit leur psychologie, si perspicace leur métaphysique, ils se déclarent persuadés qu'on ne comprendra jamais le fond de l'homme, si on ne l'éclaire d'un rayon venu de l'insondable clarté de la vie trinitaire (1). Quoi de plus croyable, après tout, s'il est vrai, comme nous l'enseigne l'Écriture sainte interprétée par une tradition constante, que l'homme, destiné à la ressemblance de la Trinité, fut créé à son image? (2)

III

Cependant, contre cet emploi de la théologie en apologétique, une double objection se présente, au nom de la foi d'abord, puis au nom du dogme. Il peut sembler en effet que la méthode préconisée, par les confusions qu'elle entraîne, mette deux fois en péril de naturalisme l'apologiste imprudent.

D'abord, ériger l'intelligence de la foi en méthode apologétique, n'est-ce pas tenter de faire admettre la vérité du christianisme « propter intrinsecam evidentiam », et non, comme l'exige la vraie notion de la foi chrétienne, « propter auctoritatem Dei revelantis » ? N'est-ce pas revenir par un détour à ce système de « foi humaine », si critiqué tout à l'heure, et dans des conditions plus mauvaises, puisqu'on se prive délibérément, au besoin, de l'appui des signes extérieurs? N'est-ce pas naturalisme?

L'objection serait fondée, si l'on cherchait à prouver les

appel à la doctrine du Verbe, éternellement produit par le Père, contre ceux qui prétendaient que le monde était nécessaire pour donner un terme à l'activité divine (Περὶ ἀρχῶν, l. 1, c. 4 et l. 2, c. 2).

(1) Cf. M. Blondel, *L'Action*, p. 349. La personnalité divine « est plus incompréhensible sans la Trinité, que la Trinité même n'est incompréhensible à l'homme ».

(2) De la doctrine traditionnelle sur l'âme faite à l'image de Dieu, on sait quel parti les théologiens catholiques de Tubingue ont tiré pour leur apologétique, — avant que les récents théoriciens de la mystique ne l'exploitassent à leur tour.

mystères, comme on prouverait des vérités de philosophie naturelle, par une chaîne d'arguments de raison ; — ou à les faire croire à cause d'une certaine beauté qui charmerait la seule intelligence naturelle. Elle le serait encore, si la méthode en question voulait être exclusive et proscrire tout appel aux signes extérieurs. Pareilles prétentions seraient folie. Mais il ne s'agit pas ici de preuve rationnelle, non plus que de fantaisie subjective. Quoi de plus légitime, au contraire, que de faire fond sur cette image divine que tout homme porte en lui-même, et qui cherche obscurément la seule religion capable de la réunir à son modèle? N'a-t-on pas le droit d'accorder confiance à ce « testimonium animae naturaliter christianae » qui, loin de déposer en faveur de je ne sais quelle « religion naturelle » où l'âme trouverait son repos, la stimule dans sa recherche jusqu'à ce qu'elle ait rencontré l'unique voie du salut. A plus forte raison faut-il compter sur la grâce de foi elle-même, qui est lumière : elle illumine l'esprit aussi bien qu'elle meut la volonté, pour lui faire goûter la beauté surnaturelle d'une doctrine, en la montrant conforme à l'idéal surnaturel qu'elle inspire de concevoir.

Pour ce qui est des signes, saint Thomas ne dit-il pas (après Jésus lui-même) qu'il est plus parfait de croire en Jésus-Christ à cause de l'excellence de sa doctrine, sans attendre d'avoir vu ses miracles? Moins elle a besoin de s'appuyer sur des signes, — tout le monde l'accorde, — plus la foi est parfaite. Mais si l'on ne consent pas (ce qui serait aussi contraire à la foi que répugnant à la raison) à faire de « perfection » le synonyme d' « irrationalité », si l'on se refuse à ériger en idéal la croyance aveugle, qu'est-ce qui, en ce cas limite d'une foi non fondée sur les miracles, remplacera l'évidence extrinsèque des signes, sinon l'éclat surnaturel de la doctrine? Éclat par lequel la doctrine est à elle-même son propre signe ; éclat par lequel Dieu se porte témoignage au fond du cœur. « Testimonium sibi perhibet Lux. Sibi ipsa testis est ut cognoscatur Lux » (1).

(1) Saint Augustin, *in Jo.* tract. 35, n. 4. Cf. Clément d'Alexandrie,

En face du problème religieux, nous ne sommes donc pas réduits à cette alternative : ou bien, croire uniquement à cause du témoignage extérieur et des preuves qui l'accompagnent, authentiquant la doctrine en autorisant le témoin; — ou bien, accepter la doctrine en suite de nos goûts personnels, après l'avoir jugée selon notre sens propre. Puisque nous ne sommes pas de purs esprits, il faut bien qu'il y ait dans la religion, et par conséquent aussi dans sa présentation et dans ses motifs, toute une part sensible, extérieure. La nécessité en est manifeste (1). Mais l'élément qu'on peut appeler « intérieur » n'est pas pour autant quelque chose de « subjectif », d' « individuel », de « naturel »; et si l'on a soin d'expliquer en quoi consistent les aspirations humaines, quelle en est la source divine, quel en est en conséquence le caractère surnaturel et impérieux, il ne semble pas qu'il y ait aucune erreur, ni même aucune imprudence à dire que le catholicisme est la vraie religion, parce que seul il apporte la réponse adéquate aux aspirations de l'humanité, et qu'ainsi, son garant suprême, c'est sa propre perfection.

Admettons que l'intelligence de la foi se puisse garder de tout naturalisme. Le pourra-t-elle encore, lorsqu'elle voudra devenir un moyen d'intelligence universelle, lorsqu'elle se transformera en « intelligence par la foi »? Du coup, l'ambition n'est-elle pas démesurée? En effet, n'est-ce pas détourner le dogme de son usage, que de vouloir tout expliquer en recourant à lui? n'est-ce pas manquer de respect aux vérités surnaturelles, que de les employer à faire comprendre les choses de la nature? une telle entreprise ne risque-t-elle pas d'entraîner une perturbation

Stromat. I, 10 : « L'enseignement du Sauveur a une valeur propre et se suffit à lui-même, étant force et sagesse de Dieu » (trad. G. Bardy, Gabalda, 1926, p. 52). Et François d'Argentan, O. F. M., *Grandeurs de Jésus Christ* (nouvelle édition, Valence, 1837), t. 3, p. 443-445.

(1) Ce sont les « *lucernae* », qui préparent nos yeux trop faibles à la lumière du jour; c'est le « *collyrium* », qui guérit nos yeux malades pour que cette lumière ne les aveugle pas. Cf. Saint Augustin, ibid., n. 2-9 (les « *lucernae* » sont surtout les témoignages prophétiques, et le « *collyrium* » la chair du Christ).

profonde entre les deux ordres? un tel dessein ne suppose-t-il pas une confusion complète entre la nature et le surnaturel? Ne constitue-t-il pas, d'ailleurs, une sorte de nouveau concordisme, aussi vain que les autres? — Telle est la seconde objection.

Certes, la fin essentielle du dogme n'est pas de projeter des clartés dans le champ de la philosophie naturelle. Elle est d'éclairer la voie du salut : « lucerna pedibus meis et lumen semitis meis » ; elle est d'alimenter, de diriger notre vie religieuse, d'établir l'âme dans le seul rapport qui convienne et qui soit effectif, avec Dieu. Le premier objet de celui qui veut approfondir sa connaissance du dogme sera donc d'en rechercher ce que saint Augustin appelait le « sens spirituel », sens qui va tout entier, disait-il encore, *ad aedificandam caritatem*. Si le dogme rayonne ensuite sa lumière dans les autres domaines, ce ne pourra être, en quelque sorte, que par surcroît.

De son côté, la raison s'insurgerait à juste titre, si le dogme, se transformant en une sorte de « deus ex machina », prétendait constamment la prévenir, en résolvant par avance au nom de l'autorité divine les problèmes qui dépendent d'elle. Le secours serait en ce cas tyrannie, la solution apportée ne se présentant pas comme un surcroît de lumière désiré, mais comme un « dictamen » excluant la libre recherche de la raison dans son domaine propre.

Mais il ne serait pas moins abusif de proscrire, au nom de ce double abus possible, toute « intelligence par la foi ». Il s'agit seulement de la bien entendre. Lorsqu'on dit, par exemple, que la révélation sur la Trinité vient tirer d'embarras la théologie naturelle, on ne prétend pas que la Trinité pourrait être « trouvée » comme est trouvé le Dieu un. On ne nie pas davantage que les vérités naturelles, tant qu'elles n'ont pas reçu du dogme révélé le surcroît de lumière qui les rend intelligibles, ne subsistent, en droit, dans l'esprit : ce n'est pas parce que l'unité de Dieu et sa distinction d'avec le monde, une fois établies, se heurtent par ailleurs à des difficultés qui paraissent insolubles, et qui de fait ne pourraient être pleinement résolues que par un recours aux dogmes

de la Trinité et de la fin surnaturelle, que ces vérités, en bonne logique, doivent être abandonnées. Ainsi la foi peut être légitimement employée à l'intelligence universelle, sans que l'ordre surnaturel en soit naturalisé, ni l'ordre naturel, volatilisé. La distinction entre les deux ordres reste entière, rigoureuse, mais leur intime connexion n'est pas méconnue pour autant (1). S'il est vrai que, de bas en haut, de la raison à la foi, il y a des pas infranchissables, au contraire, de haut en bas, tout communique : or c'est résolument, explicitement, que, par hypothèse, dans cette « intelligence par la foi », on fait œuvre de théologie. La foi ne souffre donc pas violence ; — mais la raison non plus : car c'est au besoin de lumière surgi des antinomies où elle se heurte, que la foi vient répondre, comme, à l'appel qui s'élevait des contradictions où se débattait le judaïsme, le Christ est venu apporter la réponse, inattendue, introuvable, mais impossible à ne pas reconnaître.

Est-il besoin d'ajouter que nulle méthode n'est plus éloignée de l'esprit rationaliste ? En effet, si éclairant qu'il apparaisse, le dogme n'est pas éclairci pour autant : tout le mystère en subsiste. La Trinité, l'Incarnation, la grâce projettent partout des flots de lumière : mais, pareilles à la nuée lumineuse qui guidait les Hébreux au désert, elles ne sont en elles-mêmes, pour nos yeux trop faibles, qu'obscurité. C'est de ses ténèbres, dit saint Jean de la Croix, que la foi éclaire les ténèbres de l'âme, — de l'âme et de toutes choses (2).

Ainsi, la compénétration de l'apologétique et de la théologie, qui en pratique apparaît souvent nécessaire, en droit se justifie

(1) Cette intime connexion, cette « *necessaria cohaerentia* » que rappelait Pie IX, n'a-t-elle pas été trop oubliée, ou, du moins, un peu trop passée sous silence, dans la crainte de nuire à la distinction non moins nécessaire ? Le dogme les exige pourtant l'une et l'autre, au même titre. Et ce n'est pas une méthode sûre, pour affirmer mieux une vérité, que de laisser dans l'ombre la vérité complémentaire. Cf. J. MARITAIN, sur nature et grâce : « Il y a une erreur qui consiste à méconnaître leur distinction. Et il y en a une autre qui consiste à méconnaître leur union. » *Clairvoyance de Rome*, Paris, 1929, p. 222.

(2) *Montée du Carmel*, l. 2, I^re^ partie, c. 2 (trad. Hoornaert, t. I, p. 62).

tout à fait. Ce sont des préjugés stériles, c'est une fausse idée de leur nature, qui les oppose l'une à l'autre. Elles se complètent, elles se vivifient mutuellement.

Le terrain de leur rencontre, le lieu de leur collaboration la plus féconde, c'est la théologie fondamentale.

On a critiqué la réunion sous ce même titre de deux traités aussi différents que le « De vera religione », traité apologétique, étudiant les titres rationnels de la foi, et le « De fontibus », traité théologique, inventoriant les sources de la révélation. On a critiqué aussi l'épithète de « fondamentale », qui pourrait donner à entendre que les motifs de crédibilité, ou arguments rationnels, exposés dans le « De vera religione », sont les vrais fondements de la foi, qui n'en a pourtant qu'un seul, au sens propre : l'autorité divine. Ces critiques ne sont pas sans justesse ; mais ne suffit-il pas d'avoir l'attention attirée sur ces deux points, pour éviter les confusions signalées ? A condition de le comprendre très largement, ce nom de « théologie fondamentale » nous semble pouvoir être conservé. Conçue comme l'étude approfondie des problèmes religieux essentiels, qui, tout en étant à la base de la théologie, sont d'une importance apologétique de premier ordre, la théologie fondamentale, qui ne comprend assurément ni toute l'apologétique ni toute la théologie, symbolise bien cependant l'union, que nous avons vue nécessaire, entre ces deux disciplines.

H. DE LUBAC, S. I.

Lyon.

La réconciliation ecclésiastique vers l'an 200 (1)

Tout le monde sait que plusieurs historiens du dogme, tant catholiques que protestants, soutiennent que l'Église, au moins vers l'an 200, usait d'une rigueur exceptionnelle à l'égard des adultères, apostats et homicides. Elle leur aurait imposé la pénitence publique ou exomologèse, sans leur octroyer la « communio », la « pax », c'est-à-dire la réconciliation ecclésiastique, les frappant ainsi d'un ostracisme partiel et leur refusant le pardon devant Dieu et devant elle-même.

Un argument qui a toujours été regardé comme de grande valeur par ces historiens est le suivant : dans son pamphlet « *De Pudicitia* », Tertullien non seulement proteste violemment contre un édit du pape Calliste, qui offrait le pardon aux pénitents coupables d'adultère, mais encore accuse à diverses reprises (2) son adversaire d'inconséquence, attendu qu'il excluait de ce pardon les apostats et les homicides.

De là on conclut : 1°) que, du temps de l'édit de Calliste et avant, la réconciliation ecclésiastique était refusée aux apostats et

(1) On peut consulter entre autres : HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. I. — SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1908, vol. I. — PETAU, *Dogmata Theologica*, Paris, 1867, tome VIII, *De poenitentiae ratione diatriba*. — MORIN, *De administratione sacramenti paenitentiae*, Venise, 1702. — TIXERONT, *Histoire des dogmes*, tome I. — FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, tome I, Paderborn, 1897 et *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1906, IV. — BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris 1907 et *B. litt. eccl.*, 1906, pp. 339 ss. — VACANDARD, *Études de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1914. — DE LABRIOLLE, *Textes et documents* (Hemmer et Lejay), *Tertullien : de Poen. et de Pud.* Introduction critique. — ESSER, *Bussschriften Tertullians...*, Bonn, 1905. — D'ALÈS, *Théologie de Tertullien*, Paris, 1905 et *Édit de Calliste*, Paris, 1914. — GALTIER, *De Poenitentia*, 1923. — WATKINS : *A History of Penance*, vol. I, London, 1920.

(2) Cf. *De Pudicitia*, Chap. V, n. 6 à 15 ; Chap. VI, n. 8 à 11 ; Chap. IX, n. 20 ; Chap. 22, n. 11, ss.

aux homicides. Le témoignage de Tertullien est explicite et clair. 2°) Qu'avant l'édit de Calliste, le même rigorisme atteignait les adultères, et que le pape a apporté une première mitigation de la discipline en leur faveur. En effet, raisonne-t-on, si Tertullien unit dans la plus intime solidarité ces trois espèces de délits, et tire argument, contre la rémissibilité de l'adultère par l'Église, du fait que l'apostasie et l'homicide restaient sans rémission, c'est donc que, jusque-là, c'est-à-dire jusqu'à l'édit de Calliste, la condition de l'adultère n'avait pas été différente de la condition de l'apostasie et de l'homicide.

A ce témoignage de Tertullien on a répondu de diverses façons. Parfois par l'accusation de calomnie (1). C'est là, à notre avis, une fin de non-recevoir quelque peu sommaire. Car remarquons que ce témoignage repose sur des faits publics que chacun pouvait contrôler, et qu'un calomniateur, même le moins habile, se serait bien gardé de produire s'ils étaient faux, avec tant d'effronterie, au risque de démasquer stupidement la malhonnêteté de son procédé. Déjà Morin ne pouvait s'empêcher d'écrire : « Non ita impudens et effrons esse potuit Tertullianus ut non modo catholicis imputaret contrarium ejus quod observabant, verum etiam ut calumniam illam veluti fundamentum universae suae disputationis substerneret » (2).

D'ailleurs soyons sincères. Un témoignage aussi formel ne serait-il pas le bienvenu pour nous, s'il était moins gênant pour notre thèse? Elle n'est pas mauvaise la boutade à peine dissimulée de Petau : « Ut enim, — dit-il — ex eo quod in libro de ieiunio Tertullianus catholicos reprehendit quod unico quadragesimae ieiunio contenti, cetera a Montanistis inventa repudiarent, quadragesimalis ieiunii vetustas hoc ipso Tertulliani testimonio contra haereticos adstruitur; ita profecto duobus illis saltem vel tribus

(1) Cf. Pesch, *Praelectiones Dogmaticae*, Friburg, 1920, tome VII, *De Poenitentia*, p. 29 : « Sed Tertullianus insinuat a catholicis solis moechis, non vero idololatris et homicidis paenitentibus veniam dari... Haec est calumnia Tertulliani contra Ecclesiam catholicam quae nulli umquam serio paenitenti veniam denegavit, ut ipse Tertullianus testatur in libro De Poenitentia ».

(2) Morin, *o. c.*, page 461, l. IX, cap. XX, II.

initio peccatis pacem nullam ab Ecclesia concessam, ex eiusdem auctoritate et ratiocinatione concludi non immerito potest » (1). Ne serait-ce pas une autre calomnie, de notre part, de mettre celle-là sur le compte de Tertullien?

D'autres historiens catholiques semblent dédaigner ce témoignage de Tertullien montaniste; ils s'en vont d'abord chercher, chez Tertullien catholique, tout ce qu'ils peuvent trouver de suggestions en faveur de la réconciliation ecclésiastique sans réserves; alors seulement, forts des renseignements qu'ils ont glanés dans le « *De Poenitentia* », ils s'occupent des affirmations citées plus haut du « *De Pudicitia* ». Ils en proposent une interprétation, possible sans doute, mais qui malgré tout trahit de l'hésitation et laisse l'esprit sous une impression de malaise (2). Car, pour édifier une synthèse historique solide et durable, on ne peut éliminer, même provisoirement, du groupe de textes sur lesquels on veut construire, tel ou tel d'entre eux qui paraît embarrassant, mais dont la valeur foncière n'est pas douteuse.

La question subsiste donc : « Y a-t-il au fond des affirmations de Tertullien sur l'attitude de l'Église de son temps à l'égard des trois catégories de pécheurs quelque chose de vrai? » A cette question, il faut répondre, nous semble-t-il, affirmativement; l'existence d'un certain rigorisme disciplinaire à cette époque ne nous paraît pas niable (3). Nous voudrions montrer, dans cet article,

(1) Petavius, *o. c.*, p. 179, col. 1.

(2) Cf. Galtier, *o. c.*, pag. 174, n. 241. Le P. Galtier laisse le choix entre plusieurs explications. — Cf. aussi Morin, *l. c.* Morin manifeste son malaise, quand il écrit : « Non videtur enim verisimile calumniam istam nullo praecedente fundamento toties ab eo catholicis esse obiectam. Nec ego diffiteor adfuisse occasionem sed quanam fuerit est dictu difficile... Omnino tamen videtur probabile Zepherinum (mettons Callistum) Pontificem poenas moechis infligi solitas relaxasse. (C'est le rigorisme au moins de quelque façon) » *l. c.*, XII.

(3) Morin, *o. c.*, pag. 462, ne peut s'empêcher d'écrire que Calliste (il met Zéphirin) a apporté une mitigation à un certain rigorisme, mais une mitigation partielle (en faveur des adultères) et qu'il a maintenu la discipline sévère pour les deux autres catégories de pécheurs. Toutefois il croit trouver le rigorisme — semble-t-il — dans la nature de la pénitence. « Omnino tamen videtur probabile

comment et pourquoi il n'y a là rien qui puisse compromettre n'importe quel dogme de notre foi, et tout particulièrement celui du pouvoir des clefs; bien au contraire, la réconciliation ecclésiastique s'y révèlera à nous ouverte à toutes les catégories de pécheurs et n'y apparaîtra que comme l'exercice même du pouvoir confié par le Christ à son Église (1). Nous parviendrons à cette conclusion au moyen d'une *hypothèse* que nous soumettons au jugement des théologiens; nous ne la proposons qu'à titre de *conjecture*, de *suggestion* utile. On nous permettra d'être bref; pour discuter cet essai de solution sous tous ses aspects et dans toutes ses conséquences dogmatiques, un simple article n'eût pas suffi; nous n'avons en vue que d'exposer ici le principe de notre solution et de le justifier succinctement.

Commençons par préciser le sens de l'exomologèse chrétienne.

Dans le « *De Poenitentia* », Tertullien décrit, aussi clairement qu'on peut le désirer, l'exercice public de la pénitence, et bientôt après il en affirme et en explique intimement l'infaillible efficacité. Mgr Batiffol résume parfaitement les affirmations de Tertullien dans les termes suivants : « La discipline veut d'abord que le pécheur couche sur la cendre et se couvre d'un sac; il ne doit plus se laver; il ne doit plus se nourrir que de pain et d'eau; le jeûne s'ajoutera à la prière; il gémira, il pleurera, il mugira les jours et les nuits vers le Seigneur son Dieu. Mais voici ce qui est plus caractéristique : il se jettera aux pieds des presbytres, aux genoux des (saints) chers à Dieu, et à tous les frères, il demandera de prier Dieu pour lui : « Presbyteris advolvi, et caris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae injungere : haec omnia exomologesis » (2). Tel est le programme de

Zephirinum pontificem poenas moechis infligi solitas relaxasse; de *severitate* autem in idololatras et homicidas exerceri solita nihil remisisse. »

(1) Cf. GALTIER, *o. c.*, pag. 147 sq. Exposition très complète de la portée dogmatique de la question.

(2) P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1907, pag. 74.

la pénitence publique, que Tertullien appelle l'exomologèse.

Voici maintenant l'assurance de son efficacité; Tertullien est très affirmatif. Suivons encore le résumé de Mgr Batiffol : « L'exomologèse a pour effet de prononcer la sentence de châtiment du pécheur... et de substituer une peine temporelle aux supplices éternels : Tertullien conçoit l'exomologèse comme une satisfaction spontanément offerte à Dieu par le pécheur ». A ne considérer que cet aspect, on pourrait dire que la valeur de l'exomologèse est précaire, n'est pas infaillible. Mais voici ce qui importe : « L'Église s'associe à cette satisfaction : témoin de l'aveu désolé du pécheur, elle lui accorde sa compassion et collabore à émouvoir Dieu en sa faveur. Car les fidèles sont l'Église et l'Église est le Christ. Le pécheur qui se jette aux genoux des fidèles, se jette en réalité aux genoux du Christ et supplie le Christ : « Cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras ». Et quand les fidèles versent des larmes sur le pécheur, c'est le Christ qui s'émeut et qui prie son Père. Or, ce que le Fils demande, il l'obtient toujours du Père : « facile impetratur semper, quod filius postulat » (1). L'infaillible efficacité de l'exomologèse est donc affirmée par Tertullien, pour ce motif qu'au fond elle n'est que la prière du Christ, et que celle-ci est infailliblement impétratoire. Examinées de près, ces affirmations ne sont-elles pas significatives?

Le P. d'Alès (2), dans son ouvrage si hautement et si justement apprécié « *L'édit de Calliste* », découvre, sous-jacente dans cet appareil pénitentiel, la réconciliation ecclésiastique. Et de fait, à notre avis, l'exomologèse décrite par Tertullien a toutes les apparences d'un rite religieux efficace du pardon et cette efficacité même n'est pas sans analogie avec celle que certains de nos théologiens modernes attribuent aux rites sacramentels. Si Tertullien écrit « Christus patitur, Christus Patrem deprecatur; facile impetratur semper quod filius postulat », nos manuels de

(1) *Ibid.*, pag. 76, 77.

(2) Cf. D'Alès, *Édit de Calliste*, pag. 159.

théologie diront : « Sacramenta sunt moraliter actiones Christi, propter merita sua acquirentis nobis gratiam ». De plus, ce rite de l'exomologèse, c'est l'Église qui l'organise, y prend une part active, le règle, le conduit, bref l'administre. Le P. d'Alès avait raison d'écrire : « La réconciliation ici désignée présente tous les caractères d'un véritable sacrement administré par l'Église » (1).

Mais le rôle de l'Église ne se bornait pas là. Le rite pénitentiel, efficace « in actu primo », ne l'était pas tout de suite « in actu secundo » ; en d'autres mots, l'exomologèse n'exerçait pas sa vertu aussitôt que le pécheur s'y était soumis. Elle se réitérait, et ses reproductions se prolongeaient sur une période plus ou moins longue. C'était à l'Église d'en déterminer la longueur et d'en fixer le terme.

Et ici deux hypothèses possibles se présentent à notre considération. Ou bien l'Église se décidait pour le terme extrême qui n'était autre que le terme de la vie ; dans ce cas, l'exomologèse n'aurait opéré qu'à l'heure de la mort et le pécheur n'aurait reçu le pardon divin qu'alors. Ou bien l'Église décrétait de relever le pénitent plus tôt, à un moment quelconque du cours de sa vie ; dans ce cas la vertu de l'exomologèse se serait exercée à ce moment

(1) Le P. Galtier parle de l'efficacité de l'exomologèse en termes que nous croyons à propos de reproduire : « Non eo ipso tamen (thesis) negat poenitentiae susceptionem et actionem, cum crebra illa sua manuum impositione, contulisse multum ad impetrandam peccati remissionem. Via per eam erat ad veniam, ad participationem orationum et lacrimarum quibus ipsa mater Ecclesia pro poenitentibus flere et eorum culpam lavare dicebatur. Magnum sane emolumentum peccatori erat ex hac sui « in ordine poenitentium » constitutione ». Suivent les paroles de Tertullien sur l'efficacité de l'exomologèse (Paen. 10/6). Mais le P. Galtier n'insiste pas sur la garantie infaillible du pardon que l'exomologèse ainsi décrite impliquait. Tertullien cependant l'admet et l'affirme catégoriquement. (Galtier, *De Sacramento poenitentiae*, p. 190.) — Rolffs : *Das Indulgenzedikt des römischen Bischops Callistus*, p. 40, écrit : « In der Regel fand die zweite Busse nicht in einer Reconciliation ihren Abschluss. Es hatten sich noch keine feste Normen gebildet nach welchen in allen Fällen dieselbe verlaufen musste, sondern die an kein äusseres Gesetz gebundene Instanz des in der Gemeinde wirkenden Gottesgeistes war auf diesem Gebiet von grosser Bedeutung. » — Nous ne soulignons que la dernière phrase.

pour faire rentrer le coupable en grâce avec Dieu et avec l'Église. Bref, la pénitence pouvait être temporaire ou perpétuelle; mais, dans l'une et l'autre supposition, il dépendait de l'Église que l'exomologèse obtînt son effet précisément à ce terme et non avant; dans l'un et l'autre cas aussi, l'admission à cette pénitence publique impliquait une *absolution à échéance* plus ou moins lointaine.

Cette absolution impliquée dans l'admission au rite de l'exomologèse, pour autant que l'Église en avait fixé le terme, était donc deux fois ecclésiastique. Car d'une part, la vertu de l'exomologèse, ce que nous avons appelé son efficacité « in actu primo », dépendait au fond de l'action de l'Église dispensant le pardon divin et en fixant les conditions; d'autre part, il dépendait de la volonté de l'Église que l'efficacité « in actu primo » se réalisât « in actu secundo » à telle échéance plutôt qu'à telle autre. Cette distinction d'un double aspect de la réconciliation ecclésiastique, d'un double rôle de l'Église, n'est pas sans valeur, croyons-nous, pour la solution du problème qui nous occupe (1).

Telle est donc l'hypothèse que nous suggérons. Elle suppose, on le voit, *au début de l'exomologèse*, une intervention déterminée et explicite du prêtre de l'Église, véritable action sacramentelle, efficace « in actu primo », dès ce moment, mais ne devant réaliser « in actu secundo » son efficacité qu'au terme de l'exomologèse imposée par l'Église.

Cette hypothèse n'a-t-elle pas de réelles analogies avec telle théorie ayant droit de cité en théologie, la théorie de la causalité sacramentelle intentionnelle (titulus ad gratiam),

(1) L'Église intervenait-elle encore à l'issue de la pénitence? Tertullien ne nous fournit sur ce point aucun renseignement certain. Quoi qu'il en soit, d'après les idées que nous venons d'exposer, cette intervention n'aurait eu d'autre portée que celle d'une constatation officielle de la fin de l'exomologèse et du pardon divin octroyé déjà par la vertu du rite pénitentiel opérant à cette échéance par la volonté de l'Église. Nous venons de dire que Tertullien ne nous donne pas à ce sujet de renseignement certain. Car, peut-être bien est-il question au chap. XIII, du « *De Pudicitia* » d'une séance finale de l'exomologèse, que Calliste aurait, d'après Tertullien, accordée aux adultères.

défendue par le P. Billot ? N'a-t-elle pas de nombreux points de contact avec des doctrines communes, celle par exemple de la reviviscence des sacrements ?

En tout cas cette solution écarte les deux grandes difficultés dogmatiques posées par les textes de Tertullien.

D'abord le pouvoir des clefs de l'Église apparaît pleinement sauvegardé. En effet, le pouvoir que pareille absolution suppose est énorme : il ne s'agit de rien moins pour l'Église que de disposer de la vertu de l'exomologèse et, partant, du pardon divin, comme elle le juge bon. Mais ce pouvoir l'Église le tient de son divin fondateur. N'avait-il pas dit : « Quaecumque solveritis in terra erunt soluta et in caelis ? » Le ciel s'engageait d'avance à ratifier ce que l'Église déciderait.

Ensuite, l'universalité du pardon *ecclésiastique* est maintenue. La sollicitude s'étend jusqu'aux plus coupables. A tous, sans exception, elle accorde le bienfait de son absolution ; personne ne se voit exclu de la réconciliation ecclésiastique.

Mais cette hypothèse est-elle réclamée par les faits, est-elle nécessaire pour expliquer ce qui se pratiquait de fait, dans l'Église, vers l'an 200 ?

Pour résoudre le problème, adressons-nous à Tertullien catholique. Si dans le « *De Poenitentia* » nous constatons que l'exomologèse, sur laquelle il nous renseigne abondamment, était temporaire pour le pénitent, nous serons en droit de conclure qu'elle l'était toujours pour n'importe quelle catégorie de pécheurs : car Tertullien ne connaît qu'une pénitence, l'exomologèse, et il la rend accessible à toutes les classes de pécheurs. Mais, si cette constatation fait défaut, l'hypothèse de la pénitence perpétuelle reste possible pour certains délits graves. Or, dans la description que Tertullien nous fournit de l'appareil et du fonctionnement de l'exomologèse, pas la moindre insinuation concernant sa durée. En conséquence, il reste possible que, à cette époque, l'Église,

guidée d'ailleurs par l'Esprit divin, ait décidé pour des raisons d'ordre majeur dont elle appréciait l'exceptionnelle gravité, de ne pas mettre un terme, au cours de la vie, à l'exomologèse de certains pécheurs, nommément de ceux coupables d'adultère, d'apostasie et d'homicide.

C'est d'ailleurs ce que Tertullien témoigne dans les fameuses affirmations citées plus haut, et nous avons compris que ce témoignage résiste à l'interprétation de la calomnie, et à toute autre qui prétendrait lui méconnaître au moins un fond de vérité.

Donc, vers l'an 200, l'Église traitait avec une certaine sévérité les adultères, les apostats et les homicides, soumis à l'exomologèse. Ce rigorisme nous l'avons défini.

C'est à ce rigorisme que le pape Calliste aurait apporté une mitigation partielle en faveur des adultères; c'est ce rigorisme que Tertullien montaniste aurait voulu et prétendait sauvegarder.

Le prêtre de Carthage attaque la mesure relativement indulgente de son adversaire avec toute la véhémence et l'âpreté d'une passion aveugle et sans contrôle. Aussi le malheureux se laisse-t-il emporter bien au delà des vues qu'il partageait autrefois avec l'Église catholique. Il n'y a plus pour lui de réconciliation ecclésiastique pour les trois catégories de pécheurs. L'Église hiérarchique n'a plus ce pouvoir, que nous avons qualifié d'énorme et qu'elle pouvait justifier. Comme ce pouvoir disposant de la vertu de l'exomologèse était par le fait même lié à cette vertu, Tertullien n'eut rien de plus empressé que de nier cette efficacité qu'il avait catégoriquement affirmée et admirablement expliquée dans le « *De Poenitentia* ». Là, le Christ priait pour le pécheur, maintenant il ne prie plus « du moins pour les adultères, apostats, et homicides »; « horum ultra exorator non erit Christus » (1).

En admettant ces pécheurs à la pénitence perpétuelle, l'Église leur octroyait cependant par le fait même une absolution à échéance et leur garantissait le pardon divin, pour l'heure de la

(1) *De Pud.* XIX, 26.

mort, il est vrai, mais toujours ici-bas. Pour Tertullien montaniste, l'exomologèse sera perpétuelle, mais elle n'a plus cette valeur absolutoire, et le pénitent n'a plus à espérer le pardon pendant sa vie « hic pacem non metit » (1). L'Église n'a plus rien à voir dans la réconciliation de ces pécheurs : ils sont entièrement et exclusivement entre les mains de Dieu qui est impénétrable. Ils ne récolteront pas le fruit du pardon sur cette terre, et toutefois l'exomologèse ne sera pas inutile : par elle, ils jetteront la semence du pardon, qui, comme toute semence, a la chance de germer, mais ce sera dans l'autre vie. Tertullien n'a jamais nié la rémissibilité des péchés capitaux par Dieu; mais, pour lui, ils sont absolument irrémissibles par l'Église hiérarchique.

Nous terminerions ici nos considérations déjà trop longues, s'il n'était qu'un texte du « *De Poenitentia* » semble leur donner un démenti.

Tertullien, au chapitre X, s'adresse aux pécheurs qui redoutent de s'afficher en public, et, pour cette raison, négligent ou diffèrent le devoir de la pénitence. Il veut les persuader de vaincre cette fausse honte et, entre autres motifs, il leur donne celui-ci : « An melius est damnatum latere quam palam absolvi? » — On est enclin à comprendre qu'il s'agit là d'une absolution publique « palam absolvi », ce qui signifierait, au sens obvie, une absolution explicite et formelle, tout autre par conséquent que l'absolution implicite et équivalente que nous avons nommée l'absolution à échéance. Tertullien fait entrer ce « palam absolvi » dans son développement général sur l'exomologèse. Mais cela paraît grave à notre point de vue. Car, s'il en était ainsi, il faudrait nécessairement conclure, d'après les principes posés plus haut, que l'exomologèse était temporaire pour tous les pécheurs quels qu'ils fussent.

Heureusement l'embarras que cause ce texte est plus apparent que réel. Et tout d'abord, quand bien même on laisserait aux mots

(1) *De Pud.* III.

« palam » et « absolvi » le lien intime que l'objection suppose et que le texte à première vue suggère, il ne faudrait pas, pour l'interpréter, recourir à une absolution publique autre que l'absolution à échéance. Car celle-ci était, dans un vrai sens, publique, puisque l'exomologèse qui l'impliquait était manifeste aux yeux de tous.

Mais nous prétendons, en outre, que les mots « palam » et « absolvi » ont une connexion bien plus lâche. Qu'on se rappelle l'idée dominante de tout le chapitre : l'affichage en public ne doit pas vous retenir! Dès lors, dans la phrase en question, c'est le mot « palam » et son opposé « latere » qui sont mis en vedette. Ils sont là pour eux-mêmes et non pas pour qualifier « absolvi » et « damnatum ». Ces derniers sont bien plutôt là pour déterminer « palam » et « latere », en marquant les conséquences bien inégales, que la double alternative exprimée par « palam » et « latere » entraînent pour le pécheur.

Tout autre que Tertullien aurait peut-être été plus clair : il aurait dit simplement « An melius est latere (ut peccatorem) et damnari, quam palam apparere (ut peccatorem) et absolvi? » (1)

Mais on connaît la concision parfois déconcertante de Tertullien, dont Vincent de Lérins disait déjà dans son « *Commonitorium* » : « quot verba, tot sunt sententiae », et dont un écrivain compétent relevait « les entortillements de la pensée » (2).

Pour saisir exactement cette pensée, il faut, à la lumière de tout le développement, dégager les idées, que la concision de l'expression serre comme dans un étau, et fait s'emboîter les unes dans les autres. C'est ce que nous avons fait et nous en concluons que l'idée de publicité (palam) ne s'attache pas ici à l'idée d'absolution (absolvi).

D'ailleurs, il nous semble que le mot « absolvi » doit s'entendre,

(1) Rolffs, *o. c.*, p. 39, traduit bien : « Ist es besser verdammt zu werden und verborgen zu bleiben als eine Schuld öffentlich zu bekennen und losgesprochen zu werden? »

(2) P. de Labriolle. *Histoire de la litt. latine chrétienne*, Paris, 1924, p. 139.

tout juste comme son opposé « damnatum », dans un sens plutôt passif qu'actif. Par « absolvi », Tertullien marque plutôt la réconciliation dans son effet : nous voulons dire la rémission objective du péché, le pardon divin. Esser faisait remarquer, non sans quelque vérité : « absolvi s'oppose à damnatum : le pécheur est condamné ; par qui? par Dieu. De même il est absous par Dieu » (1).

Cette difficulté résolue, nous terminons notre article. On jugera si nos considérations sont dénuées de valeur et si nos conclusions sont tout à fait inacceptables.

ÉD. FRUTSAERT, S. I.

Professeur au Séminaire Pontifical de Kandy (Ceylan).

(1) Cf. P. BATIFFOL, *Bulletin de litt. eccl.*, 1906, p. 344.

Deux traits de la doctrine spirituelle de saint Augustin

La recherche de la vérité n'est pas affaire purement cérébrale : elle est l'appel d'une âme tout entière vers la lumière qui l'a créée, et l'âme tout entière s'y reflète, parce qu'elle s'y jette avec toutes ses forces et qu'elle y peine avec tout son amour.

Les systèmes philosophiques qui ne sont pas un lambeau de vie intérieure, ou plutôt, qui ne sont pas toute une vie intérieure, ne sont que des jeux d'esprit et des chaînes de déductions. Ils peuvent piquer la curiosité, ou amuser l'intelligence ; mais ils n'arrivent pas à vivre dans la pensée des hommes, parce que, en eux-mêmes, ils ne vivent pas.

Les vrais systèmes sont tout autres. Dès qu'on les examine d'un peu près, dès que, par dessous les formules, on a atteint le centre on n'est plus en présence de raisonnements ni d'abstractions. On est devant une chose frémissante et mystérieuse, devant une âme qui se tend toute pour atteindre la vérité, pour la tenir, pour la comprendre et pour l'exprimer en elle-même.

Cette valeur de vie, ce rythme puissant qui fait battre une pensée comme un cœur, ne se perçoit pas également dans tous les systèmes. Certains demeurent calmes, indifférents, dirait-on, dans leurs plus splendides découvertes. Mais leur apparente froideur est sérénité, confiance et joie : la trépidation des recherches est terminée, on dirait qu'ils sont déjà dans la lumière définitive.

En d'autres, et le système d'Augustin est de ceux-là, le chercheur s'est comme identifié avec sa recherche. La vérité, croirait-on, jaillit en son âme, de plus profond que lui, certes, mais en lui cependant ; elle se modèle, en quelque sorte, de sa substance, comme s'il était le sol où elle se forme, germant de quelque graine

venue des cieux. Entre lui et elle, on ne peut pas faire de coupure sans tailler dans le vif ; de lui à elle, tant de liens se sont noués et tant de fibres vivantes, qu'on ne la comprend pas si on ne le connaît pas avec elle.

Augustin, peut-on dire, est plus qu'un parmi ceux-là ; il est le premier de ceux-là.

Dieu l'avait taillé pour aimer le vrai de tout son cœur, pour le rechercher de toute sa sollicitude, pour s'y attacher de tout son amour :

« *Cum adhaesero tibi ex omni me, nusquam erit mihi dolor et labor et viva erit vita mea, tota plena te* ».

Quand j'adhérerai à toi, de tout moi-même, il n'y aura plus pour moi de douleur ni de peine et ma vie sera vivante, parce qu'elle sera pleine de toi (*Confessions* 10, 28, p. 255) (1).

O vérité s'écrie-t-il ailleurs, vérité, lumière de mon cœur, que ce ne soient plus mes ténèbres qui me parlent... Hélas, je suis déchu, loin de toi dans les choses matérielles et je me suis trouvé dans l'obscurité. Mais là, oui, là encore, je t'ai aimée (*Confessions* 12, 10, p. 360).

Car dès l'époque de ses égarements, il criait vers elle dans la nuit.

Combien je brûlais, ô mon Dieu, combien je brûlais de m'envoler des choses terrestres vers toi (*Ibid.* 3, 4, p. 49).

O vérité, vérité, combien profondément, même alors, la moelle même de mon âme soupirait vers toi (*Ibid.* 3, 6, p. 51).

Ainsi Dieu, dont la Providence est infinie, formait pour son Eglise l'âme d'un futur Docteur et peut-être du plus grand de tous les Docteurs. Son rôle serait de rendre témoignage à la lumière : il l'avait fait pour vibrer au moindre frémissement de clarté. Sa mission serait d'exposer le vrai ; il l'avait créé, prêt à s'imbiber tout entier de vérité.

Sur cette qualité d'âme, les contemporains ne se trompèrent pas. Ils sentirent vite qu'en exposant sa doctrine, Augustin livrait le

(1) Nous citons les *Confessions* d'après l'édition du *Corpus* de Vienne. *S. Aur. Aug. Confessionum libri tredecim*, recensuit P. KNOLL. Vienne, 1896. Les autres œuvres, d'après MIGNE.

fond de son cœur, et la lecture des livres leur inspira le désir de connaître l'homme.

Pour répondre à ces recherches lointaines et à ces affections d'inconnus, Augustin prit la plume, et écrivit ses *Confessions*. Il y raconte à Dieu, devant les chrétiens ses frères, les longs chemins qui l'ont mené vers le jour, et cette merveilleuse histoire d'âme demeure toujours la meilleure introduction à son système.

C'est en elles, croyons-nous, qu'il faut chercher d'abord, pour ce qui concerne l'objet de cette étude, la doctrine spirituelle du saint. Et nous verrons tout de suite qu'elle se présente, dès les années que raconte ce livre, comme une doctrine de vie intérieure, de vie avec soi-même et en soi-même; mais de vie intérieure où le péché a mis un élément de douleur et de lutte, et qui consiste en un effort pour se surpasser soi-même, ou plutôt en une docilité à se laisser envahir par la grâce.

Ouvrons donc les *Confessions*. Dès le premier regard qu'Augustin jette sur son âme à la lumière divine, les deux traits apparaissent. Le livre commence :

> Tu es grand, Seigneur, et très digne de louange; grande est ta puissance et ta sagesse n'a pas de bornes.
>
> Et l'homme veut te louer, l'homme, ce fragment de ta création, l'homme, qui porte partout avec lui sa mortalité, et le témoignage de son péché, et le témoignage que tu résistes aux superbes. Et cependant l'homme veut te louer, l'homme, ce fragment de ta création. C'est toi qui l'excites, pour qu'il aime à te louer, car tu nous as faits pour toi, et notre cœur est sans repos, tant qu'il ne se repose pas en toi (*Confess.* 1, 1, p. 1).

Les acteurs, si l'on peut dire, sont en présence. Une bonté très puissante et très digne de louange, et l'insignifiance de notre condition humaine, portant partout en elle la trace et les plaies de ses fautes.

Le drame sera intérieur : c'est en lui-même, en son âme, qu'Augustin cherchera son Dieu. « Dieu et son âme » comme il l'écrivait dans ses dialogues de Cassiacum, (*Solil.* 1, 2, P.L. 32,872) il ne veut pas connaître autre chose : Dieu et son âme ; Dieu en son âme.

Dans son âme, ce sera un élan et une tension vers Dieu. Mais, en son âme aussi, ce sera un fardeau qui s'abat sur la frémissante aspiration. C'est si tôt, hélas! et si fort, que les hommes sont pécheurs !

Le péché, quand on prononce ce mot, on songe aux années d'adolescence, à ces orageuses années où s'exhalaient en Augustin les fumées des boueuses concupiscences charnelles. Oui, sans doute. Mais notre saint remontait plus haut. Et si l'on veut savoir le sens très averti, d'une acuité presque maladive, qu'il avait du péché, il faut songer à certains récits de ses *Confessions*.

Qu'on se rappelle, par exemple, l'épisode du poirier, de ce fameux poirier qu'il dévalisa, avec d'autres vauriens, *nequissimi adolescentuli*, le mot est de lui, pour jeter ensuite le butin aux pourceaux (*Confess.* 2. 4. p., 35 ss.).

Espièglerie de gamin, dira-t-on avec indulgence, maraudage où l'on est grisé par l'idée de faire un « coup ». Augustin, lui, est plus sévère, il y découvre d'insondables mystères de malice : il a donc volé et, il a volé, non pour le profit escompté, mais pour voler...

Voilà mon cœur, ô mon Dieu, voilà mon cœur dont tu as pris pitié, alors qu'il était au fond de l'abîme. Que mon cœur te dise donc maintenant ce qu'il poursuivait là. Il voulait être mauvais, rien que pour être mauvais, et le seul but de sa méchanceté était d'être méchant (*Confess.* 2, 4, p. 35).

L'idée le tenaille :

Qu'ai-je donc aimé en toi, ô mon vol, ô mon crime nocturne de ma seizième année! *O facinus meum nocturnum sexti decimi anni ætatis meæ.* Tu n'étais pas beau, puisque tu étais un vol. Es-tu même quelque chose, pour que je te parle?

Belles, oui, étaient les poires que nous avons volées parce qu'elles étaient tes créatures, ô toi le plus beau de toutes choses. Créateur de tout, Dieu bon, Dieu bien suprême et mon vrai bien! Belles étaient les poires, mais ce n'est pas d'elles qu'a eu envie mon âme misérable! J'en avais de meilleures, tant que je voulais. Mais je les ai volées, elles, pour voler (*Confess.* 2, 6, p. 38)!

C'est toute une philosophie, et quelque peu pessimiste, toute une

philosophie de la malice humaine. Augustin ne voit pas le mal seulement ; il le voit devant Dieu, au contraste de Dieu, si l'on peut dire, et, en présence de celui qui est très bon et très juste, la perversité humaine lui paraît immense et indicible.

Que je t'aime Seigneur, et que je te rende grâce et que je confesse ton nom, car tu m'as pardonné tant de maux et d'œuvres criminelles. A ta grâce et à ta miséricorde, j'attribue que tu as fait fondre mes péchés comme la glace. A ta grâce, j'attribue aussi de ne pas avoir fait les crimes que je n'ai pas faits. Que n'aurai-je pu faire, en effet, moi qui ai aimé le crime sans profit? Je déclare donc que tout m'a été remis, tout : et le mal que j'ai fait de mon propre mouvement, et le mal, que grâce à toi, je n'ai pas fait (*Confess.* 2, 7, p. 40).

Cette sensation aiguë du péché, le reste de sa vie devait continuer à l'aviver. Dès l'année dont nous parlons, la crise de l'adolescence commençait à se dessiner et le jeune homme commençait à y succomber. Vinrent alors les années de son séjour à Carthage. De toutes parts les scandales l'entouraient, et lui, en son âme voulait être pris. Et ce fut la catastrophe.

Je tombai dans l'amour, parce que je désirais être pris par lui ! O mon Dieu, ma miséricorde ! de quel fiel, et avec quelle bonté, tu as pour moi recouvert ces douceurs (*Confess.* 3, 1, p. 44) !

C'est toujours, on le voit, la même opposition et le même dualisme : la lamentable faiblesse de l'homme, tant qu'il ne s'appuie pas sur Dieu, et la miséricorde splendide de Dieu qui relève les misérables de leurs bassesses et qui apprend la prudence aux inconsidérés.

Toujours, à mesure qu'il raconte les années de ses péchés, de sa honte, et de sa laideur, le même contraste marque profondément le récit. Il y a les liens, les liens si lourds, qui retiennent sa vie intérieure ; il y a les servitudes de la chair, les esclavages de la vanité, les chaînes des discussions vaines, les obscurités qui se répandent dans les âmes qui veulent s'égarer : *lege infatigabili spargens poenales caecitates supra inlicitas cupiditates* (*Confess.* 1, 18, p. 26). Et il y a, en face, une très fidèle miséricorde qui

veille sur lui, et qui le poursuit, qui l'assiège et qui le cerne, et qui règle tout pour arriver à le prendre.

Entre les deux, en Augustin, c'est la lutte, lutte dans laquelle il est acteur, spectateur, et enjeu, mais enjeu bien secoué, bien disputé, bien déchiré; lutte qui s'achève dans l'épisode tragique de la conversion.

On connaît ces pages des *Confessions*. Nous nous bornerons à y emprunter quelques lignes, pour montrer de quel antagonisme alors Augustin faisait la constatation en son âme.

> Toi-même, Seigneur, tu me retournais moi-même contre moi-même; tu m'empêchais de me tourner le dos à moi-même, comme je voulais le faire pour ne pas penser à moi ; tu me mettais en face de mon propre visage, pour me faire voir combien j'étais vil, combien contourné et sordide, combien taché et ulcéreux. Je voyais cela, j'en avais horreur, et je ne pouvais fuir de devant moi (8, 7, p. 184).
>
> Et tu me pressais, Seigneur, dans le secret de mon âme, et ta sévère miséricorde me flagellait à la fois de frayeur et de honte, de peur que ce petit lien (qui me tenait encore) ne résistât (8, 11, p. 191).

Enfin l'assaut divin l'emporta. Mais le péché avait tenu longtemps, et, si Dieu entra dans la place, ce fut de haute lutte. Augustin pouvait se sentir vivre d'une destruction.

Sa conception de la vie chrétienne devait s'en ressentir. Et de fait, elle porte le double cachet, que nous voulons mettre en évidence: d'une vie intérieure, mais intérieure dans une âme où le péché est passé.

Seulement, avant l'époque où Augustin exposera cette doctrine, des années doivent encore s'écouler, qui mettront leur marque, et dans la conception de la vie intérieure, et dans la conception du péché — et dont il faut maintenant dire un mot.

Augustin avait reçu le baptême le 24 avril 387, la nuit de Pâques. En automne 388, il prenait la mer pour rentrer en Afrique, et il abordait à Carthage. Son projet était d'y vivre dans la retraite avec quelques amis, en vaquant à la prière, à la méditation et à l'étude.

Ces loisirs de philosophe chrétien ne devaient pas durer long-

temps. En 391, les fidèles d'Hippone le veulent pour prêtre, et lui, après bien des résistances, finit par céder. Il est donc ordonné. Valerius, évêque de cette ville, le prend bientôt pour son aide ; et, 4 ou 5 ans après, en 395 ou 396, Valerius meurt, et Augustin lui succède.

Il entrait dans la tourmente. Plusieurs hérésies, mais deux principalement, feront rage pendant ses trente-cinq ans d'épiscopat ; nous voulons parler du Donatisme, qui était, dès la fin du quatrième siècle, à son paroxysme, et du Pélagianisme, qui commença plus tard, mais qui ne tarda pas à atteindre une égale violence.

Quelles que fussent ses préférences, Augustin ne refusa pas le combat.

Dès 393, il entrait en lice contre le Donatisme. En 421, quoique fort adoucie par les soins de la police impériale, la lutte durait encore.

L'ennemi n'était pas ordinaire. Parmi les explosions du fanatisme, en cette terre ardente d'Afrique, il marque un maximum. Il n'allait à rien moins qu'à excommunier le monde entier. A l'entendre, tous les prêtres et tous les évêques du monde avaient perdu leurs pouvoirs, à cause d'une consécration d'évêque, irrégulière, assuraient-ils, et à cause des faiblesses qu'avaient montrées toutes les Eglises devant l'intrus. Ce mauvais pasteur avait souillé toute la bergerie, et la chrétienté tout entière, ayant perdu la sainteté, était désormais incapable de donner les vrais sacrements. Seule l'Afrique, et, en Afrique, eux seuls, étaient le pur et glorieux corps du Christ.

Le système, comme on voit, était, pour l'essentiel, une négation du péché, non pas du péché en général, mais du péché dans l'Église. D'après lui, ne pouvait donner la grâce, que celui qui la possédait : pour être source de sainteté, l'Église devait être sainte en elle-même.

Comme si la sainteté des hommes provenait des hommes, répond saint Augustin. Peut-on méconnaître à ce point, et l'Église, et la vie qu'on mène dans l'Église !

Et quelle sainteté pourrait découler des pécheurs que nous sommes tous? Des pécheurs... voilà que s'exprime donc, de ce nouveau point de vue, une des deux grandes pensées d'Augustin, la pensée du péché.

Tout, dans l'Église, vient du Christ. C'est lui et lui seul qui est, en elle, la racine, la source, le principe et la cause de tout bien. Toute la vie qu'elle possède est la vie qu'elle reçoit, et si cette vie est intérieure comme est toute vie, elle est intérieure en lui et par lui. La vie intérieure, voilà que se présente l'autre des deux pensées que nous voudrions souligner.

Vie intérieure, oui, mais vie intérieure spéciale. Ce n'est pas la vie qu'un individu mène en lui-même, c'est la vie que toute la chrétienté mène au dedans d'elle-même, parce qu'elle ne fait qu'un dans le Christ. Venant du Christ, cette vie est assez grande pour ne pas se desserrer, tout en nous englobant tous. Et elle est assez sainte pour ne pas se compromettre, tout en englobant, avec nous qui sommes pécheurs, beaucoup de péchés.

L'Église est donc faite de bons et de méchants ; les sacrements peuvent être conférés par des mains immaculées ou par des ministres indignes ; peu importe : la chrétienté n'en est pas moins le corps du Christ.

En attendant le jour du jugement, où se fera la séparation du bien d'avec le mal, la chrétienté vit une vie intérieure, oui, mais une vie de lutte, une vie d'humilité et de patience. Elle est devant Dieu comme un seul vivant, mais un vivant tourmenté par ses indigences. *O pauper ante ianuam divitis!* ô Christ « pauvre en nous, et avec nous, et pour nous » (*in ps. 101.* P.L. 37, 1296 et 1295).

Pauvres, malades et blessés, nous ne le sommes pas seulement quand on envisage notre ensemble, c'est-à-dire toute l'Église dans laquelle nous vivons. Nous le sommes aussi, et chacun, dans le fond de notre conscience personnelle. Déjà Augustin l'avait éprouvé en son âme à lui ; il allait être amené à exposer que la doctrine chrétienne en disait autant de tous les chrétiens.

La controverse antidonatiste durait encore, lorsque, en 410, une autre commença, la controverse antipélagienne, qui ne devait pas être moins vive. L'adversaire, aux violences matérielles près, n'était pas moins acharné, et il était plus retors. Et lui aussi était un négateur du péché.

Négation du péché actuel d'abord : chaque homme, disait Pélage, a, dans sa volonté seule, même sans grâce et sans prière, la force d'éviter tout mal. Négation ensuite des traces du péché : la concupiscence, qui est en nous, n'a rien d'un mal ou d'une tentation ; c'est une ardeur de la nature. Négation aussi du péché originel : Adam, tout au plus, nous a laissé un mauvais exemple, mais pas un péché proprement dit.

En conséquence de ces négations, le Pélagianisme édictait de rigoureuses exigences : l'homme doit être pur, totalement pur, et par sa propre force, puisqu'il peut l'être.

Contre ce rationalisme, contre cet orgueil et cette suffisance, toute la piété d'Augustin s'insurgeait. Il fut contre les Pélagiens ce qu'il avait été contre les Donatistes — la formule est singulière, mais elle est exacte — il fut le défenseur du péché.

Non qu'il justifie le péché, oh ! non : il le déteste ; non pas qu'il y tienne : il le pleure. Mais c'est le péché qui tient à nous, et trop obstinément, pour qu'on puisse l'exclure entièrement de l'œuvre de Dieu, sans en expulser avec lui l'humanité.

Adolescent, il en avait fait la douloureuse expérience en son âme. Évêque, il en avait renouvelé l'expérience dans l'Église. La vie intérieure du chrétien est, essentiellement, la vie d'un pécheur, et elle est faite d'opposition et de lutte contre soi-même.

Aie pitié de moi, Seigneur, mes déplorables joies se heurtent contre mes bienheureuses tristesses, et de quel côté sera la victoire, je ne sais. Aie pitié de moi, Seigneur, aie pitié de moi. Mes mauvaises douleurs se battent contre mes bonnes allégresses, et de quel côté sera la victoire, je ne sais.

Aie pitié de moi, Seigneur, aie pitié de moi. Voilà mes plaies, je ne les cache pas. Tu es le médecin, je suis le malade ; tu es le miséricordieux et je suis le misérable.

N'est-il pas vrai que c'est un combat et une épreuve, la vie des hommes sur la terre? (*Conf.* 10, 28, p. 255).

Disons-le tout de suite : de ce combat, Augustin parle, par endroits, d'une manière qu'on peut trouver pessimiste et exagérée. On n'est pas obligé d'admettre, ni qu'il y ait dans l'Église autant de pécheurs qu'il le dit, ni qu'il se trouve au cœur de l'homme et dans ses actions autant de perversion qu'il en montre. L'Église, tout en ratifiant, pour l'essentiel, la doctrine du saint, ne l'a pas suivi dans ses sévérités. Plus même : elle a frappé d'anathème, chez des hérétiques, des formules très semblables aux siennes, des formules mêmes qui sont tirées presque à la lettre de ses écrits.

Car des hérétiques aussi prétendent se rattacher à Augustin. Ce sont les calvinistes et ces demi-protestants que sont les jansénistes, les baianistes et les quesnelliens. Il leur a suffi, sous des influences que nous n'avons pas à rechercher ici, de pousser à l'extrême le dualisme que montre Augustin entre la grâce divine et la nature déchue, pour en arriver à un système rigoriste, pessimiste, destructeur de toute liberté véritable, et méprisant pour la nature humaine. Jansenius, par exemple, n'a guère fait autre chose que choisir des passages dans les écrits de saint Augustin, que fausser ces passages en les tirant de leur contexte, que forcer leur sens en les juxtaposant à d'autres passages choisis d'après le même principe, et il en a composé, comme un centon, son *Augustinus* : une conception de la vie chrétienne dure et froide comme la pierre.

La nature est mauvaise et toute pécheresse, dit-il ; la grâce et la charité de Dieu doivent prendre sa place, et elles ne seront tout, en nous, qu'en empêchant que nous y soyons rien. Elles avancent, en nous refoulant ; elles font d'autant plus que nous nous faisons moins. Dans les uns, elles font des élus ; dans les autres, les plus nombreux, elles abandonnent à eux-mêmes des réprouvés. Mais, dans les uns et les autres, elles seules sont vraiment actives, et les uns assistent à leur salut, mais sans le

produire, comme les autres assistent à leur perdition, sans même la remarquer.

Ces autres, cependant, sont nombreux. Dieu les a créés, tout en prévoyant leur ruine. Il les a créés pour que leurs actions et même leurs persécutions contribuent au bien de ses élus, comme il a créé les animaux pour qu'ils servent l'homme. Pardonnez la phrase, mais elle a été écrite, et par un évêque, et sous couleur de piété :

« Les bons, les groupements d'élus, sont rares et entourés d'une foule d'infidèles, d'hérétiques et de méchants, comme les îles sont entourées par l'océan. Tous les élus de ces réprouvés reçoivent de l'aide, comme ils en reçoivent des bêtes de somme, *velut iumentorum servitute*. Tous, à la vue de ces multitudes, doivent apprendre la grandeur de la grâce qui les appelle, la nécessité des épreuves qui les purifient, le devoir de la ferveur et de l'humilité (*Augustinus*, III, 10, 11, 2e éd. p. 1053).

Humilité, oui, mais singulièrement hautaine devant les hommes.

De cette dureté orgueilleuse, Augustin était totalement incapable. Si l'on veut savoir à quel point on peut trahir la pensée d'un auteur, en ne faisant guère, pourtant, que citer ses paroles, il suffit de lire au hasard, après un chapitre de l'*Augustinus*, quelques pages de notre saint. Peut-être tombera-t-on sur des phrases identiques de part et d'autre. Mais, d'un côté, elles sont rivées dans une armature de fer; de l'autre, elles sont perdues dans une atmosphère de charité.

N'importe cependant, elles s'y trouvent; et s'il est vrai que le rigorisme de Calvin et de Jansenius est une déviation manifeste de la pensée augustinienne, il reste, croyons-nous, que quelque chose, en cette pensée, a pu occasionner le gauchissement. Ce quelque chose, c'est le sens trop aigu, selon nous, qu'Augustin a du péché.

Et, sans doute, nous sommes des pécheurs, et plus que nous ne saurions le dire; sans doute encore, notre religion est, essentiellement, une religion de pardonnés. Cela Augustin l'a dit avec une force qui est demeurée inégalée.

Mais aussi il l'a dit parfois avec une insistance excessive. Il éprouve alors, dirait-on, un amer plaisir à faire disparaître devant la grâce notre pauvre nature, que Dieu cependant a exaltée en son Fils. Quand il parle de la sorte, à notre sens, ce n'est plus le Père de l'Eglise qui s'exprime en lui, ce n'est plus le témoin des merveilles que la grâce opère en notre pauvre limon. Ce qu'on entend, c'est le souvenir douloureux des années où il tâtonnait loin de la lumière et où il connut la mère d'Adéodat, le fils de son péché.

Cette préoccupation du mal a été avivée encore par la réaction contre des excès en sens contraire. Contre l'orgueil satisfait des Donatistes et des Pélagiens, contre leur prétention à réaliser sur terre une Église d'hommes toute pure ou une vie d'homme sans péché, il a souligné avec force — avec excès, croyons-nous — ce qu'il y a de déformé, de vil, de convoiteux en notre nature. Et l'hérésie, qui est loin d'être toujours pour le dogme un facteur de progrès, a gâté sur ce point la doctrine d'Augustin.

* * *

De ce point, nous ne voulons pas parler davantage. L'Église ne l'a pas admis dans l'Augustinisme qu'elle propose. Et Augustin lui-même, aux endroits où il parle le plus en Docteur de l'Église, a su s'en dégager.

C'est quand il parle à ses fidèles. Alors, il ne doit plus songer à des hérétiques bruyants qui le harcèlent, ni à des hétérodoxes cauteleux qui l'épient. Il n'a plus devant lui que la foule des fidèles, de ceux qui sont dans la vérité. Tous ne sont pas fervents ; mais plusieurs sont fils de martyrs. Devant eux il peut laisser parler son âme ; il peut, sans plus songer à discuter, rendre témoignage à la lumière.

Je vois bien que je parle à une foule, déclare-t-il, mais, puisque tous nous sommes un dans le Christ, délibérons comme si nous étions dans la solitude. Personne d'étranger n'entend, nous sommes un, parce que nous sommes dans l'un (*Sermo 55*. P.L. 38, 375.).

Dans cette unité sainte, dans cette ambiance de charité, la doctrine qu'il expose n'a plus rien de pessimiste. Seule, une nuance spéciale rappelle le sens aigu qu'Augustin conserve toujours du péché. Mais cette nuance n'a rien de sinistre ni d'âpre. N'est-il pas vrai que nous sommes pécheurs, et que le péché ne s'anéantit pas en nous tant que dure cette vie, et que notre existence de chrétien doit être un combat et une lutte, très humble et très douce, mais très décidée, contre soi ?

Augustin redit cela, et même quand il ne le rappelle pas expressément, l'idée colore le développement. Aussi l'œuvre de sanctification lui apparaît plus comme l'infusion en nous d'une vie supérieure, que comme la transfiguration de notre vie à nous.

Non pas, oh non ! que nous ne soyons pas vraiment sanctifiés et transfigurés et divinisés ; notre saint le dit et le répète avec toute la tradition : Dieu s'est fait homme pour rendre les hommes divins. Mais cette divinisation, il la montre plus volontiers dans la lutte qui la prépare et dans la purification, le détachement de nous-mêmes, qui en sont un aspect, que dans le terme où elle aboutit. Que ce terme soit la restauration et l'élévation de toute notre nature et de toute notre vie, il le sait, il le dit, il le redit. Mais il aime à montrer ce terme à travers les acheminements qui y conduisent.

Ce terme, d'ailleurs, illumine la route. La doctrine du saint, malgré la note austère, et croirait-on, un peu triste, qu'y met le péché, est joyeuse, confiante, dilatée et immense. C'est que le centre de tout est la vie intérieure que le Christ dépose en nos âmes, et que cette vie est charité, bonté et même allégresse éternelle.

Nous, nous sommes pécheurs. Donc, vivre, pour nous, c'est d'abord mourir, mourir à ce que nous étions et ne plus exister qu'à titre de ressuscités. Vivre, c'est continuer à mourir, c'est perpétuellement quitter l'homme de péché qui lutte en nous contre nous, et c'est, sans fin, restaurer en soi une vie qui ne sera définitive que lorsque la mort sera venue. Mais vivre, c'est aussi tressaillir d'un merveilleux afflux de forces ; vivre, c'est passer dans le Christ, c'est être greffé, transplanté, incorporé en lui.

Toute la vie chrétienne se ramasse donc et se concentre en Jésus-Christ. Elle y est en quelque sorte, resserrée comme en un puissant explosif, et, de lui, elle peut éclater dans tout le genre humain. L'assomption totale et parfaite qui, des deux natures dans le Christ, a fait une seule personne, est le type, l'idéal et la source de toute vie chrétienne ; un chrétien n'étant, mais de façon incomplète et participée, rien d'autre que ce que le Christ est en plénitude.

Or, le Christ, premier principe de tout ce que nous avons de surnaturel, n'est pas une abstraction, mais une personne vivante, pas une formule, mais une vie et une vie intérieure. Vie intérieure, telle doit être aussi la vie de grâce. Mais vie intérieure qui ne limite pas l'individu en lui-même ; qui le dilate, au contraire, aux immenses dimensions de la catholicité.

Appareat itaque nobis in nostro capite, ipse fons gratiae. Que donc, pour savoir ce qu'il est et comment il doit agir, le chrétien regarde Jésus-Christ, en qui il est et en qui il doit agir.

C'est du Christ que la grâce se répand en chacun, selon la mesure propre à chacun. La grâce, par laquelle, en recevant la foi, chaque homme est fait chrétien, est la grâce même par laquelle en recevant l'existence, l'homme dont nous parlons a été fait Christ ; le même esprit nous fait renaître qui l'a fait naître lui, et le même Esprit nous donne la rémission des péchés qui lui a donné, à lui, d'être sans péché.

De la même façon que cette humanité unique a été prédestinée à être notre chef, nous, les nombreux, nous avons été prédestinés à être ses membres.

Que se taisent ici tous les mérites humains, qui ont péri en Adam, et que règne la grâce de Dieu, qui règne par Jésus-Christ, notre Seigneur, unique Fils de Dieu, unique Seigneur. (*De Praedestinatione sanctorum*, 15. P. L., 44, 981 n. — Idée souvent exprimée par notre saint, dès le *De peccat. meritis et remiss.* 1, 22, 31. P. L., 44, 131).

Telle est la vie chrétienne et telle est la maîtrise avec laquelle elle s'installe dans les âmes. Dans le Christ, elle est allée, du premier coup, jusqu'au bout de son action possible ; et le même

qui était en toute vérité fils de l'homme, a été aussi, toujours et avec une égale vérité, Fils de Dieu.

Dans les hommes, la prise de possession n'est ni aussi immédiate, ni aussi radicale. Tant que l'Église vit sur la terre, elle doit supporter en son sein bien des indignes. De même, tant que le chrétien vit en ce monde, la grâce cohabite en son âme avec bien des misères.

Mais pourtant, la prise de possession est la même. La même grâce fait les chrétiens, qui a fait le Christ, et elle fait les chrétiens en prolongeant en leur âme une continuation, un achèvement, un plérôme, de ce qui est en Jésus-Christ. *Ea gratia fit, ab initio fidei suae, homo quilibet christianus, qua ab initio sui factus est Christus.* En un certain sens, dans tout l'ordre du salut, il n'y a que lui. Nous autres, nous avons beau être nombreux et divers; en lui qui est un, nous sommes un (*in ps. 127.* P. L., 37, 1679, *et saepissime*).

En lui qui est un, notre foule apparaît comme un seul homme :

O peuple du Christ, s'écrie Augustin en parlant à ses ouailles, ô corps du Christ, ô saint voyageur qui n'es pas de la terre, mais du ciel (*in ps. 136.* P. L., 37, 1768).

O vos, ô vous autres, *o tu*, ô toi, ô vous tous, qui ne faites qu'un, ô homme, ô Christ (*in ps. 91.* P. L., 37, 1178).

Comprenez-vous, mes frères, saisissez-vous la grâce de Dieu ? (Sentez-vous comme elle nous prend). Etonnez-vous, soyez heureux, nous sommes le Christ (le Christ mystique). S'il est la tête, nous sommes les membres, et l'homme entier, c'est lui et nous.

Ce serait là, folie d'orgueil, si ce n'était don de sa bonté (*in Joh.* 21. P. L., 35, 1568).

Que les chrétiens se réjouissent : ils ne sont plus comme ils étaient auparavant.

Marchez votre chemin, ô fils de la paix, fils de l'unique Catholique (Augustin aime appeler l'Église, tout simplement, la Catholique), ô fils de l'unique Catholique; marchez votre chemin et chantez en marchant. Les voyageurs font cela, pour se donner du cœur. Chantez donc, vous, pendant la route.

Je vous en supplie, par le chemin même où vous marchez, chantez sur ce chemin : chantez le cantique nouveau.

Que personne, là, ne chante des choses anciennes; chantez les chants d'amour de votre patrie, que personne là ne chante des choses anciennes. Chemin nouveau, voyageur nouveau, cantique nouveau (*in ps. 66.* P. L., 36, 807).

Que les chrétiens se réjouissent, mais en s'oubliant eux-mêmes. Car la vie intérieure qui jaillit en leur âme, ne vient pas d'eux. Eux ne font que recevoir; eux, par eux-mêmes, sont des pécheurs et des indignes.

Humilité donc. L'humilité est le fondement de tout l'édifice surnaturel, et elle doit être d'autant plus profonde que l'édifice doit monter haut, et qu'il ne porte, en nous, que sur notre inconsistance.

Pour exhorter à cette humilité — sauf en certains endroits un peu trop sévères dont nous avons parlé — Augustin procède avec une parfaite bonne grâce et d'un ton fort humain. Lui-même ignore ce qu'est la morgue, et c'est avec instance qu'il répète à son troupeau que, étant le pasteur, il est le serviteur de tous.

Je suis, dans le troupeau, votre compagnon, ou, si l'on veut, je suis le chien. *Congregali vestro, vel certe cani vestro.* Et il n'y a qu'un seul troupeau conduit par un seul pasteur (*Contra litt. Petil.* 39. P. L., 43, 453).

Il n'hésite pas, pour peu que la chose puisse être utile, à parler en pleine chaire de sa vie passée.

C'est ici même, déclare-t-il en prêchant à Carthage, c'est ici même, que j'ai mal vécu, et je l'avoue moi-même. Autant je me réjouis de la grâce de Dieu, autant de mon passé, vais-je dire : je m'afflige? Je m'affligerais, s'il était encore. Dirais-je : je me réjouis? Cela non plus, je ne puis pas le dire : plût à Dieu qu'il n'eût jamais existé! En tout cas, ce que j'ai été, au nom du Christ, cela n'est plus. Ce que les hérétiques ont à redire en moi, ils l'ignorent. Il y aurait beaucoup à redire, mais ils sont loin d'en rien savoir. Il se passe bien des choses en mes pensées, quand je combats de mauvaises tentations et que je livre à l'ennemi, qui veut me renverser, des luttes longues et presque continuelles. Alors je gémis vers Dieu dans ma faiblesse, et celui-là seul sait ce qui naît dans mon cœur, qui seul sait comment je suis né (*in. ps 36.* P. L., 36. 394; Cf. *Conf.* 10. 30).

Modestie, humilité, attention respectueuse à autrui. Tout doit commencer par la haine de soi, pour s'achever dans l'amour de Dieu : *Fecerunt itaque civitates duas amores duo.*

Mais aussi n'est-ce là qu'un commencement et un aspect secondaire. Le principal est le positif. Le principal est la splendeur que Dieu veut déposer en nous dès que nous y ferons place, et cette splendeur doit mettre, en notre humilité même, une surnaturelle fierté.

Pécheurs, nous sommes indignes de regarder le ciel. Mais dans le Christ qui est saint, nous pouvons oser dire avec le Psalmiste : « Sauvez mon âme, Seigneur, parce que je suis saint ».

Oh ! si on l'entendait d'une sanctification qui n'aurait pas été reçue, parler ainsi serait orgueil et mensonge ; mais, si l'on ne songe qu'à une sanctification reçue, comme il est écrit : « Soyez saints, parce que moi aussi, je suis saint, dit le Seigneur », oh ! alors, que le corps entier du Christ ose parler de la sorte !

Ce n'est pas là l'orgueil de la folie, c'est le témoignage de la reconnaissance. Si tu disais que tu es saint par tes seules forces, ce serait folie. Mais fidèle qui es incorporé dans le Christ, membre que tu es du Christ, si tu disais que tu n'es pas saint, tu serais un ingrat.

Tu as été baptisé dans le Christ, tu es devenu son membre, il est devenu ton chef. Si tu disais que tu n'es pas saint, tu ferais insulte à ton chef : ce serait dire alors que les membres d'un tel chef ne sont pas saints. Vois donc où tu es placé, et, de ton chef, reçois ta dignité (*in ps. 85*. P. L. 37, 1084-1085).

Reçois ta dignité. Des mépris hautains du jansénisme il n'est pas question à ces hauteurs. La vie intérieure que nous menons est une splendeur, et le respect pour l'homme est un aspect du culte envers le Christ. Respect très humble, sans doute, à cause de nous ; mais respect très profond, à cause du Christ.

Reçois ta dignité. Car, dans le Christ, notre grandeur n'est pas limitée à nous-mêmes. Au temps des *Confessions*, Augustin ne songeait encore qu'au soliloque de l'âme avec elle-même devant Dieu. Maintenant qu'il est évêque, la vie intérieure qui le préoccupe est la vie de toute la chrétienté.

Quand nous gémissons vers Dieu par exemple, le cri qui monte

de nos poitrines n'est pas le nôtre seulement, il est celui de toute l'Église.

Le corps entier du Christ gémit dans les épreuves, et jusqu'à la fin des siècles, jusqu'à ce que finissent les épreuves, cet homme gémit et crie vers Dieu, et chacun de nous, pour sa part, crie dans le corps de cet homme. Tu as crié, toi, durant les jours de ta vie, et tes jours se sont écoulés. Un autre alors t'a remplacé, et il a crié durant ses jours à lui. Toi ici, lui là, un autre ailleurs : le corps du Christ durant tout le jour, n'a cessé de crier, un membre remplaçant l'autre, quand le premier se taisait (*in ps. 85.* P. L. 37, 1085).

Tel est le mendiant devant le Seigneur, *pauper ante ianuam divitis*, tant pis pour les Donatistes et les Pélagiens. Ce pauvre est le Christ lui-même : quand nous supplions, c'est lui qui supplie.

Tu es aujourd'hui dans les tribulations, nous dit-il, et c'est « moi » qui suis dans la tribulation. Après cette génération, d'autres viendront, et d'autres encore, et elles seront dans la tribulation, et ce sera « moi » qui serai dans la tribulation. Jusqu'à la fin des siècles, quand n'importe qui, dans mon corps, sera dans la tribulation, c'est « moi » qui serai dans la tribulation (*in ps. 101.* P. L. 37, 1297).

C'est donc ce « moi » aussi qui prie et qui gémit et qui chante devant Dieu, quand n'importe qui dans son corps prie, gémit ou bien chante. *Ascendat ergo iste cantator.*

Qu'il se lève donc, ce chantre unique. Que de notre cœur à chacun, cet homme se mette à chanter, et que chacun de nous soit cet homme (*in ps. 122.* P. L. 37, 1630).

Splendeur, mais splendeur dans l'humilité. Tous prient ensemble, et leur vie intérieure à tous est immense comme la terre à cause de Jésus-Christ, voilà la splendeur. Mais cette vie intérieure demeure en chacun et en tous, chargée de péché à cause de nous, et voilà l'humilité. Et les deux font le contraste, la lutte, qui se perpétue en toutes les vies chrétiennes.

Mêmes aspects et même contraste, si l'on considère la douleur. Elle est aussi une chose bien humble : c'est la suite de nos péchés. Mais elle est en même temps une chose splendide : elle est le prolongement, dans l'humanité, de l'œuvre rédemptrice.

Si donc tu es dans les membres du Christ, homme qui que tu sois qui m'entends, et même, qui que tu sois qui ne m'entends pas maintenant (ou plutôt non, tu m'entends, si tu es uni aux membres du Christ), tout ce que tu souffres, de la part de ceux qui ne sont pas parmi les membres du Christ, manquait aux souffrances du Christ. Cela sera ajouté, parce que cela manquait. Tu remplis la mesure, tu ne fais pas déborder : tu souffriras exactement ce qui, de tes souffrances, doit être versé dans la passion totale du Christ, qui a souffert en tant qu'il est notre chef, et qui souffre encore en ses membres, c'est-à-dire, en nous. A ce trésor commun, nous versons chacun ce que nous devons et, d'après nos forces, nous apportons tous notre part. La mesure de la passion ne sera pleine, que quand le monde sera fini (*in ps. 61.* P. L. 36, 730).

Toujours donc et partout, notre vie intérieure est catholique ; elle inclut en elle, en notre individualisme de pécheur, une force destinée à couvrir la terre: sous sa pression, nos étroitesses doivent éclater comme un shrapnell.

A la charité d'opérer cette bienheureuse explosion. A elle de nous insérer en notre immensité, comme c'est à l'humilité de nous arracher à nos insignifiances.

De la charité, Augustin est le Docteur ; d'elle, il a dit des choses magnifiques. Rappelons seulement, faute de pouvoir tout citer, la façon dont il a rappelé, et les bornes que voudrait y mettre notre péché, et la grandeur qu'elle confère à notre vie intérieure.

On se souvient des Donatistes qu'il a rencontrés, de ces sectaires aux idées courtes, qui ne voulaient rien voir de saint, rien d'aimable, en dehors de leurs conventicules d'Afrique. Contre ce nationalisme orgueilleux et ridicule, Augustin s'indigne. Dieu, dit-il, nous enseigne l'immensité de la dilection dans l'unité de la catholicité.

Et nescio quis ponit in Africa fines charitati. Extende charitatem tuam per totum orbem, si vis Christum amare, quia membra Christi per orbem iacent (Enarr. X in Epist. ad Parthos. P. L. 35, 2060).

Pas de limite : pour aimer Dieu, comme il est, pour aimer le Christ, il faut aimer jusqu'au dernier des hommes.

Choisis donc à ton gré qui tu veux aimer ; le reste s'ajoutera de lui-même. Dis, par exemple, j'aime Dieu seul, Dieu le Père. Erreur !

Mentiris. Si tu l'aimes, tu ne l'aimes pas seul, mais si tu aimes le Père, tu aimes aussi le Fils. Voilà, dis-tu, j'aime le Père, et j'aime le Fils, mais cela seul Dieu le Père et le Fils, Notre Seigneur Jésus-Christ, qui est monté aux cieux et est assis à la droite du Père, le Verbe, par qui tout a été fait, Verbe qui s'est fait chair et qui a a habité parmi nous ; c'est cela seul que j'aime. Erreur ! *Mentiris.* Si tu aimes la tête, tu aimes les membres ; si tu n'aimes pas les membres, tu n'aimes pas la tête » (*ibid*, 2056).

Pas de limites : ni entre Dieu et le Christ, ni entre le Christ et l'homme, ni entre un homme et un autre homme. Pas plus qu'on ne peut scinder le Christ, on ne peut diviser l'amour. *Non potest separari dilectio.*

On ne peut le diviser, parce qu'il est chose une, émanant d'un seul être et d'un seul vivant.

Ainsi se tient lui-même l'amour. De même qu'il ne fait qu'un, il fait aussi que ceux qui s'aiment ne font qu'un (*ibid.* 2056). Quand les membres s'aiment entre eux, c'est le corps qui s'aime. (*ibid.* 2055).

Les chrétiens qui s'aiment entre eux, Dieu qui les aime et qui est aimé par eux, le Christ qui les aime et qui est aimé par eux, tout cela ne fait qu'un Christ qui s'aime lui-même.

Et erit unus Christus amans seipsum (*ibid.* 2055).

Un seul Christ qui s'aime lui-même. Jamais peut-être on n'a exprimé avec tant de force et tant de bonheur ce qu'est la vie chrétienne, en ce qu'elle a de surnaturellement intérieur, même en nos âmes de pécheurs.

Un seul Christ qui s'aime lui-même. C'est ce qui sera totalement à la fin, et qui n'aura pas de fin (*De Civ. Dei* 22, 30, 5. P. L. 41, 804).

En attendant, la lutte dure et le douloureux arrachement hors de soi-même. Mais un jour viendra où le péché ne sera plus.

Vienne ce jour-là, pour les enfants des hommes. *Domine Deus, da pacem nobis* (*Confess.*, 13, 35 p. 386).

Seigneur Dieu, donne-nous la paix. Notre cœur est sans repos, tant qu'il ne se repose pas en toi. Donne-nous la paix du repos, la paix du jour sans fin qui suivra les combats, la paix du jour qui n'aura pas de soir

É. MERSCH, S. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Dans notre numéro de janvier 1927, nous avons relaté les béatifications survenues en 1926. — Nous donnons ici la liste des béatifications ou approbations de culte survenues en 1927, 1928 et 1929 :

28 juillet 1926 : **Bse Béatrice de Silva** (1), fondatrice des Moniales Franciscaines de la Sainte Conception.

Elle naquit au Portugal en 1424. La jalousie de la reine de Portugal la fit enfermer dans un cachot où elle se trouva singulièrement réconfortée par la Sainte Vierge. Délivrée de sa prison, elle dit adieu au monde et fit vœu de chasteté perpétuelle. Réfugiée à Tolède, sa grande dévotion à Marie lui fit concevoir le projet de fonder un nouvel Institut consacré à la Reine du Ciel. Avec l'appui de la reine Elisabeth la Catholique, aidée de 20 compagnes, elle fonda la Congrégation des Conceptionistes. Elle mourut le 16 août 1490, date que lui avait prédite la mère de Dieu, à l'âge de 66 ans.

12 janvier 1927 : **Bse Stilla.** A cette date S. S. Pie XI approuve le culte de date immémoriale de la Servante de Dieu Stilla. Née à Abenberg d'une noble famille, elle se signala dès son enfance par une profonde piété. Elle fonda et dota plusieurs églises et monastères. Après avoir reçu le voile des mains de saint Othon, évêque de Bamberg, Stilla mena sous le toit paternel une vie de prières et de pénitence. Elle songeait à se retirer dans un couvent, quand une mort prématurée l'empêcha de réaliser son généreux dessein (probablement entre 1140 et 1150). Stilla avait toujours été l'objet d'un culte public.

17 mai 1927 : **Bx Luc Belludi.** En date du 17 mai 1927, S. S. Pie XI approuve le décret de la S. Congrégation des Rites sanc-

(1) Son culte de date immémoriale a été approuvé par S. S. Pie XI, le 28 juillet 1926, mais le décret de cette confirmation n'a paru aux *Acta A. S.* qu'au mois de décembre de la même année.

tionnant le culte du serviteur de Dieu Luc Belludi, compagnon de saint Antoine. Entré à 20 ans dans l'ordre de saint François, Luc fut le disciple préféré de saint Antoine de Padoue. Ses compagnons le dépeignent comme un homme « très docte, illustre par sa sainteté, sa science, son éloquence, insigne héraut du Christ, digne élève de son illustre maître Antoine ». A sa mort survenue le 17 février 1285, le peuple de Padoue le pleura comme un saint.

13 juillet 1927 : **Bx Hugues de Fosses.** Né à Fosses dans le diocèse de Namur vers 1093. A 26 ans, il rencontra saint Norbert et se mit sous sa conduite ; on le trouva alors mêlé à toutes les entreprises du saint Vicaire général, puis second Abbé général de l'Ordre des Prémontrés, il travailla beaucoup à l'expansion de son Ordre. Il mourut le 10 février 1164. Son culte est confirmé par le présent décret.

21 décembre 1927 : **Bse Hosanna de Cattaro,** vierge du Tiers-Ordre de Saint-Dominique. Elle naquit le 25 novembre 1493, de parents schismatiques. Après avoir gardé les troupeaux, elle fut recueillie par une dame catholique. Déjà prévenue des grâces d'en haut, la jeune fille abjura le schisme, revêtit l'habit des tertiaires de Saint-Dominique et changea le nom de Catherine, reçu au baptême, en celui de Hosanna, nom sous lequel les habitants de Cattaro l'invoquent encore aujourd'hui. Son culte est confirmé par le présent décret.

16 mai 1928 : **Bx Siméon, Faucon, Marin, Benincasa, Pierre II, Balsamin, Léonard et Léon II.**

Formés à la discipline religieuse à l'abbaye de Cluny, ils répandirent la bonne odeur de leur vertu dans plusieurs maisons bénédictines. Leur culte est approuvé par le présent décret.

18 décembre 1928 : **Bse Irmengarde.** La Congrégation des Rites confirme le culte de cette servante de Dieu. Née en Bavière, fille de Louis de Germanie, arrière-petite-fille de Charlemagne, sa jeunesse se passe au monastère bénédictin fondé par elle sur les terres de son père. Elle y mourut abbesse, à l'âge de 34 ans.

21 avril 1929 : **Bx Jean Bosco.** Né au petit bourg de Murialdo, dans le Piémont, en 1815, mort à Turin en janvier 1888. Il appartenait à une famille pauvre des biens de la terre, mais riche des dons du ciel. Dom Bosco fut le Vincent de Paul de l'Italie au siècle dernier. La jeunesse surtout bénéficia de son zèle ; les deux congrégations religieuses : les Salésiens et les Filles de Marie Auxiliatrice, dont il fut le fondateur, ont pour but principal la formation religieuse et morale des jeunes gens et jeunes filles des classes populaires.

« Vix dictis assequi complectique quispiam posset, quantum de religione deque omni humanitate sit meritus, quantum catholicae Ecclesiae decus attulerit, quot et quam praeclara virtutum exempla et documenta posteritati reliquerit Ven. Servus Dei Joannes Bosco, qui dignum se ministrum ac imitatorem ostendit Eius qui de seipso aiebat : « ignem veni mittere in terram » etc...

5 mai 1929 : **Bse Thérèse-Marguerite Redi** du Sacré-Cœur de Jésus, vierge carmélitaine. Née à Arrezzo, en Étrurie, le 16 juillet 1757, entrée à 17 ans au Carmel réformé de Florence. Elle n'y vécut que 6 années, assez cependant pour faire resplendir au-delà même du cloître l'éclat de ses héroïques vertus.

20 mai 1929 : **Bx Cosme a Carboniano**, aussi appelé Der Gomidas Keumurgian, prêtre et curé arménien de Constantinople. Appartenant d'abord au clergé arménien de cette ville et marié, Cosme s'était montré pasteur zélé. Bientôt la lumière se fit dans son esprit : il se convertit au catholicisme. Son ardeur à combattre le schisme excita la rage de ses anciens coreligionnaires qui le livrèrent aux tribunaux turcs. Condamné à mort, Cosme fut décapité.

9 juin 1929 : **Bx Claude de la Colombière.** Né en 1641 à Saint-Symphorien, au diocèse de Lyon, mort à Paray-le-Monial le 16 février 1681. Son nom est inséparable de celui de sainte Marguerite-Marie Alacoque, dont il fut à la fois le directeur et le disciple. Dans l'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur, le Bienheureux Claude occupe une place importante. Malgré une carrière relativement fort courte et souvent traversée par la maladie, il s'acquitta avec zèle de la mission, que lui avait confiée Notre-Seigneur, de propager le culte du Sacré-Cœur.

9 juin 1929 : **Bx François-Marie da Camporosso :** frère lai capucin. Cet humble religieux vécut au couvent des Capucins de Gênes. Durant 41 ans, toutes les misères physiques et morales trouvèrent en lui un consolateur et un soutien. Aussi son héroïque charité lui mérita le surnom de « saint Père ».

8 et 15 décembre 1929 : **Bx Martyrs anglais et écossais.** S. S. Pie XI a béatifié 136 martyrs anglais et écossais, défenseurs de la primauté de Pierre contre les prétentions hérétiques de Henri VIII, Elisabeth, Jacques I, Charles I et Charles II. La plupart étaient prêtres séculiers ou réguliers. Au nombre de ces martyrs on compte des anglicans convertis. Leur formation sacerdotale achevée, ils étaient retournés en Angleterre malgré les decrets de mort portés contre les papistes. Ni la pendaison, ni l'écartèlement, ni le gibet de Tiburn n'avaient pu les arrêter. Le courage des martyrs laïcs ne fut pas inférieur à celui des prêtres

22 *décembre 1929 :* **Bx Jean Ogilvie,** prêtre de la Compagnie de Jésus. Il naquit en Écosse en 1579 de parents anglicans. Converti encore adolescent à la foi romaine, il se prépara, en exil, au sacerdoce. Entré dans la Compagnie de Jésus et ordonné prêtre après son noviciat, il obtint, à force, d'instances, de regagner l'Écosse pour se livrer au saint ministère. Trahi par des espions à son entrée à Glascow, le jésuite est jeté en prison. Son procès dura plusieurs mois. Lassés par sa fermeté les juges le condamnèrent à mort. Le 10 mars 1615 Jean est pendu au gibet de Glascow.

J. De Coster, s. i.

S. CONGRÉGATION POUR L'ÉGLISE ORIENTALE

I

Prêtres orientaux émigrant en Amérique ou en Australie et destinés au saint ministère (*Décret 23 déc. 1929. — A. A. S.* xxii, 1930, p. 99).

Depuis Léon XIII en particulier, les Souverains Pontifes ont fréquemment témoigné leur estime pour les églises de rits orientaux et leur zèle pour assurer aux fidèles la liberté de pratiquer la religion

dans leur rit. Une preuve de ce zèle est l'envoi de prêtres des divers rits orientaux en Amérique et en Australie et la constitution de plusieurs Ordinaires de rit oriental au Canada et aux Etats-Unis. Personne ne s'étonnera que l'éloignement de leur patrie, la nécessité de longs voyages, l'absence de ressources n'aient causé parfois des écarts regrettables chez ces prêtres ou donné occasion à de grossières supercheries. Pour remédier à ces abus dans toute la mesure du possible, la S. Congrégation pour l'Église Orientale vient de promulguer trois décrets destinés à renforcer son autorité et son contrôle sur l'envoi, les déplacements et l'activité des prêtres de rit oriental en Amérique et en Australie. Ces pays sont l'objet de mesures spéciales parce que les émigrants de rit oriental y sont particulièrement nombreux. Le premier décret concerne les prêtres, séculiers ou réguliers, émigrant des territoires orientaux pour se consacrer au ministère spirituel auprès des fidèles de leur rit en Amérique septentrionale, centrale ou méridionale ou en Australie. Dans le second, la S. Congrégation légifère pour tous les prêtres orientaux qui font dans ces mêmes pays un séjour transitoire pour des motifs d'ordre économique, scientifique, spirituel, etc. Le troisième s'applique à tous les prêtres orientaux qui voudraient recueillir des aumônes où que ce soit. Pour que la S. Congrégation atteigne son but, il est utile que tous les prêtres connaissent quelques-unes des mesures qui ont été prises.

Aucun prêtre de rit oriental ne sera plus affecté d'une manière stable au ministère des Orientaux en Amérique ou en Australie sans un rescrit de la S. Congrégation elle-même, à qui doivent être soumises toutes les demandes ou propositions concernant ce ministère. Le prêtre en question devra donc toujours pouvoir exhiber l'autorisation de la S. Congrégation, contenant également la faculté de célébrer le Saint Sacrifice. Partant il faudrait écarter sans hésiter et sans discussion tout prêtre de rit oriental envoyé après le 1er avril hors de son diocèse qui ne pourrait produire l'exemplaire authentique de ce rescrit. Si un curé ou un supérieur religieux auxquels ce prêtre s'adresse soit pour célébrer soit pour recevoir l'hospitalité constatait qu'il prolonge son voyage outre mesure, il devrait en informer l'Ordinaire du lieu pour que la S. Congrégation soit avertie. Tous les Ordinaires doivent traiter avec la S. Congrégation de l'envoi, de

l'admission, des déplacements de ces prêtres orientaux. Chaque année, à partir du 1er avril 1930, ils auront à contresigner, en ajoutant les remarques opportunes, le rapport envoyé par chacun de ces prêtres à la S. Congrégation sur la situation religieuse de ses fidèles et les résultats de son ministère. Dès l'entrée en vigueur de ce décret, les prêtres qui se trouvent déjà légitimement dans les pays susdits, ne pourront plus être admis dans un diocèse, ni y recevoir l'autorisation de célébrer ou d'exercer le saint ministère sans un rescrit spécial de la S. Congrégation.

Pour les prêtres ruthènes du Canada et des Etats-Unis on maintient les décrets particuliers déjà portés, car ils ont là-bas leurs Ordinaires.

Deux choses sont encore à noter. La S. Congrégation défend qu'on envoie dans ces pays des prêtres mariés. S'ils sont veufs, ils pourront ne pas être admis au ministère dans les endroits à proximité desquels vivraient leurs enfants. Par disposition spéciale, ce décret et les deux suivants entreront en vigueur le 1er avril 1930, bien que leur promulgation ne date que du 22 février et que le fascicule des *A.A.S.* ait, en fait, paru plusieurs jours après cette date.

II

Prêtres orientaux voyageant en Amérique ou en Australie

(Décret du 7 Janvier 1930. — A. A. S., XXII, 1930, 106).

A partir du 1er avril 1930, tout prêtre de rit oriental qui veut se rendre en Amérique ou en Australie pour quelque motif que ce soit, devra être muni d'une autorisation spéciale émanant de la S. Congrégation pour l'Église orientale. Elle spécifiera le but et les motifs de son voyage. En cas d'urgence, les nonces ou délégués du Saint-Siège pourront accorder cette autorisation dans les limites des instructions qu'ils ont reçues. Les Ordinaires — et, par conséquent, les autres prêtres — ne peuvent accueillir ni autoriser à la célébration de la messe ou à l'exercice d'un ministère quelconque un prêtre de rit oriental en route vers ces pays, y voyageant ou en revenant, s'il ne prouve par ce rescrit de la S. Congrégation la légitimité de son voyage et ses titres à célébrer.

III

Prêtres orientaux qui sollicitent des aumônes ou des honoraires de messes en pays de rit latin. (*Décret du 7 janvier 1930. — A. A. S.*, XXII, 1930. 108).

Depuis la guerre surtout, le danger s'est accru pour les prêtres et les communautés des pays de rit latin d'être victimes de clercs indignes ou même de vulgaires escrocs en quête de ressources financières. La défiance qu'ils excitent nuit aux prêtres honnêtes des territoires orientaux et risque de faire refuser des secours nécessaires à des œuvres méritoires. A partir du 1er avril 1930, aucun prêtre de rit oriental ne pourra aller recueillir des aumônes ou des honoraires de messe en dehors des territoires de rit oriental sans une autorisation spéciale et très déterminée de la S. Congrégation pour l'Église Orientale. Cette autorisation exhibée à l'Ordinaire du lieu pour lequel elle est accordée devra être signée par lui, s'il juge bon d'accorder cette permission. La S. Congrégation invite tous les Ordinaires à avertir leurs prêtres et les communautés religieuses, au besoin même les fidèles, de cette disposition. Les prêtres qui donneraient des honoraires de messes sans avoir vu le document authentique de la S. Congrégation contresigné par l'Ordinaire diocésain, autorisant à les demander, seront tenus responsables de la célébration de ces messes et du secours donné ainsi à ces clercs indignes ou à des escrocs. J. CREUSEN. S. I.

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX.

Enseignement de la religion dans les postulats et noviciats (*Instr. de la S. C. des Rel., 25 nov. 1929. — A. A. S.* XXII, 1930, p. 28).

Quantum homini necessaria sit accurata ac seria christianae doctrinae institutio, ex hoc manifeste apparet, quod ex ea recta fides nutritur ac roboratur, sine qua vita christiano more traduci nequit. Quae quidem necessitas hodie praesertim persentitur, cum graves de Deo, de religione, de anima rationali, de societate, atque de aeterna hominis destinatione errores ubique circumferuntur. Munus vero hanc

doctrinam penitiore modo addiscendi eos potissimum tangit, qui Deo se in religiosis Congregationibus devoverunt : praetermissa enim illa christianae doctrinae cognitione, nec spiritualem vitam in se, ut debent, fovere possunt, nec in aliorum salutem procurandam, ut eorum munus est, incumbere.

Cum autem, ultimis praesertim temporibus, multae ac variae religiosae familiae virorum ac mulierum exortae sint, ex quarum opera, dummodo rite instituantur, plurimum sibi bonum Ecclesia iure meritoque repromittere potest, hinc ad has Sacra haec Congregatio peculiari modo sollicitudinem suam dirigit, eo scilicet fine, ut praedicti utriusque sexus Sodales ipsimet in sacra doctrina probe erudiantur, et pueros vel puellas, quorum cura eis fuerit demandata, in eadem, omni qua par est diligentia, instruant.

Ad quem finem sequentia decernenda proposuit ac, approbante Summo Pontifice praesentibus litteris decernit :

1. Probandatus ac novitiatus tempore ita tyrones utriusque sexus christianam doctrinam recolant atque penitius edoceantur, ut unusquisque frater et unaquaeque soror eam non solum memoriter teneat, sed etiam rite explicare queat, nec ad vota nuncupanda sine sufficienti eiusdem cognitione admittatur, praevio examine.

2. Anno tyrocinii elapso, omnes religiosi alumni, qui in scholis primariis publicis et privatis doctrinam christianam pueris ac puellis explanaturi sint, tum in ipsa catechesi, tum in ratione eam pueris proponendi ita instituantur, ut examen coram Ordinario vel iudicibus ab eodem delegatis, sustinere valeant.

3. Quoad programma ad huiusmodi examen praeparandum adhiberi potest quod apud Vicariatum Urbis in usu est pro decernenda idoneitate ad catechesim in scholis elementariis edocendam.

4. Si vero non in scholis, sed in paroecia, religiosis viris vel foeminis munus committatur pueros puellasve doctrinam christianam docendi, hi sibi ab Ordinarii Curia comparare curent idoneitatis documentum.

Datum Romae ex Secretaria Sacrae Congregationis Negotiis Religiosorum Sodalium praepositae, die 25 Novembris 1929.

A. H. M. Card. Lépicier, *Praefectus.*

V. La Puma, *Secretarius.*

La nécessité d'un sérieux enseignement de la doctrine chrétienne dans les postulats et noviciats des Congrégations religieuses, surtout enseignantes, ne fait de doute pour aucun aumônier de communauté. Sans doute il y a une très grande différence entre les connaissances des novices dans les différents pays. Ce n'est un mystère pour personne que, par exemple, les régions de l'Italie centrale et méridionale sont, à ce point de vue, très inférieures aux diocèses de Belgique ou d'Allemagne et que les anciens élèves des écoles publiques aux Etats-Unis sont beaucoup moins instruits de leur religion que ceux des écoles congréganistes. Il n'en est pas moins vrai que l'ignorance de certaines vérités essentielles : obligation des lois ecclésiastiques, conditions des œuvres méritoires, valeur et conditions des indulgences, nature des grâces sacramentelles, pouvoirs du pape et des évêques, etc., n'est pas un fait inouï même dans les pays où la religion est bien enseignée(1). Aussi les supérieurs et les aumôniers ont-ils une grave responsabilité en cette matière. Mais il est inutile d'insister.

Quelles sont les prescriptions de la S. Congrégation?

1. Pendant le postulat et le noviciat, il faut donner à tous les candidats à la vie religieuse un solide enseignement religieux et ils ne peuvent être admis aux vœux sans avoir prouvé la suffisance de leur connaissance de la doctrine chrétienne.

La S. C. ne détermine pas la qualité des examinateurs. Ceux-ci peuvent donc être désignés librement par les supérieurs, même dans les Instituts de femmes. Il est trop évident que les connaissances exigées seront en rapport avec la condition et les futurs devoirs des religieux. Encore la plus humble converse doit-elle connaître l'essentiel de sa religion et les obligations strictes et certaines des vœux.

2. Pendant la *seconde* année de noviciat ou *après* celui-ci, quand il ne dure qu'un an, il faut compléter les connaissances des religieux

(1) On nous a cité le cas d'une sacristine qui suggérait au prêtre de célébrer la messe avec l'hostie consacrée placée dans l'ostensoir, parce qu'elle n'avait plus d'autre grande hostie. — Une Supérieure Générale disait à une malade alitée qu'à moins d'obtenir la dispense d'un prêtre elle devait aller à la messe le dimanche, etc., etc.

appelés à enseigner le catéchisme et leur donner une préparation *pédagogique* pour cet enseignement. L'Ordinaire *peut* exiger un examen devant lui ou ses délégués, mais ce n'est pas prescrit.

3. Les religieux qui doivent donner les cours de religion dans les écoles ou les œuvres strictement paroissiales, c'est-à-dire placées *totalement* sous l'autorité du curé, auront soin de se procurer à la curie diocésaine un diplôme d'aptitude à cet enseignement. Aucun examen n'est imposé ; l'Ordinaire est évidemment libre de l'exiger. Le diplôme n'est pas requis pour donner cet enseignement, mais les religieux susdits doivent s'efforcer (curent) de le posséder.

Rappelons encore les articles écrits dans cette Revue par le R. P. Lebacqz, sur l'enseignement religieux dans les collèges (*N. R. Th.*, 1925, 136, ss. ; 625, ss.) et une bibliographie de l'enseignement religieux établie par le R. P. Brouillard dans la *Revue des Communautés religieuses*, 1926, 18. ss. ; 51, ss. J. C.

S. CONGR. DES SÉMINAIRES ET UNIVERSITÉS

Études orientales et pédagogie du catéchisme dans les séminaires (*Lettre du 28 août 1929. — A. A. S.*, XXII, 1930, 146, ss.).

Illustrissime ac Reverendissime Domine,

Quod catholicis hominibus semper fuit in votis ut quotquot in orientalibus regionibus a Romanae communione Sedis dissident ad eiusdem unitatem Ecclesiae Matris tam diu revocati se recipiant, id sane cum primis Ecclesiae universae Pastori ac Patri, Pio XI Pontifici Maximo, cordi est et curae praecipuae, tamque sollicitae ut iam inde a Pontificatus sui exordiis in id omnem operam studiumque contulerit. Cuius quidem sollicitudinis documentum exstat praestantissimum in Encyclicis illis litteris *Rerum orientalium* datis die 8 Septembris anni 1928, de studiis nimirum orientalium rerum provehendis.

Hisce igitur Pontificis Summi curis votisque obsecundans, Sacra haec ecclesiasticis studiis provehendis instituta Congregatio, nihil sibi praetermittendum statuit quod ad mutuam illam populorum

ignorationem et despicientiam, atque, ex praeiudicatis praesertim opinionibus consecutam, diuturnam animorum alienationem tollendam conferre, penitioremque tum historiae, tum doctrinarum, ac theologiae, praesertim Orientalium cognitionem alere possit, quemadmodum eaedem Encyclicae litterae commendant, apud clericos potissimum ac sacerdotes.

Principio autem id generatim decernendum existimat haec Sacra Congregatio, ut in sacrae theologiae curriculo universo earum peculiaris ratio quaestionum ac rerum habeatur, quae ad orientales Ecclesias ac populos quoquomodo pertineant.

Quamquam enim maioribus tantum athenaeis sacris munus instituendi peculiares theologiae orientalis cursus, seu magisteria propria, attribuendum videtur, congruum est tamen ac paene necessarium, ut in ceteris quoque clericorum Seminariis, ubicumque iuvenum soboles in spem Ecclesiae adolescit studiisque sacris eruditur, id minime negligatur ut instructi paratique prodeant nonnulli saltem ad eam quoque Ecclesiae portionem excolendam, in qua primum christianum nomen exortum, fidei grandioribus factis inclaruit atque ad reliquum deinde terrarum orbem fama, virtute ac praedicatione processit.

Ii vero potissimum in orientalibus hisce studiis ponendam sibi operam arbitrentur, quibus vel sacrae theologiae vel historiae ecclesiasticae vel liturgiae magisterium fuerit proprie demandatum.

Ita nempe, ut exemplo res pateat, in ea quae de fidei praeambulis, seu fundamento, est theologia, quam propterea *fundamentalem* vocamus, explicanda atque illustranda, curent praeceptores ut quae contra primatum Romani Pontificis eiusdemque infallibile magisterium a dissidentibus Orientalibus obiici ac iactari solent, dilucide fortiterque disiiciantur, oppositis nimirum iis quae a catholicis doctoribus efficacius reponi consueverunt.

In reliqua item theologicae disciplinae parte, quam *specialem* appellamus, perspicue dissolvantur ab Orientalibus passim obiecta contra processionem Spiritus Sancti a secunda persona Ssmae Trinitatis, adiunctamque Symbolo fidei vocem *Filioque*, contra doctrinas item sive de Immaculato Virginis Deiparae conceptu, sive de Purgatorii veritate singillatim.

In theologia quae de Sacramentis est, fusius enucleentur quaecum-

que ad Baptismum, ad SS. Eucharistiam (ad quaestionem, ex gr., de epiclesi) ad Sacramenta cetera spectant.

In Liturgia haud minus accurata diligentia quam veneratione et observantia rituum catholicorum diversitas explanetur.

In historia denique Ecclesiae ea presse enarrentur, quae de septem prioribus Conciliis Oecumenicis sunt, deque subsequentibus, Lugdunensi praecipue ac Florentino; neque illa omittenda quae deinceps Romani Pontifices ad unitatem redintegrandam inchoarunt ac perfecerunt, in primisque aetate nostra Pius IX sanctae recordationis, cum occasionem nactus Concilii Vaticani cogendi, orientales Episcopos paternis litteris invitavit, ac Leo XIII, immortalis item memoriae Pontifex, qui toties diuturni Pontificatus sui tempore, tam multa tamque sapienter in eundem finem instituit, ac denique Pius XI feliciter regnans, quem iisdem vestigiis tam alacriter insistentem conspicimus.

Atque haec quae summatim attigimus, satis declarant studia orientalia quanti sint momenti, quantique propterea intersit ut ab Ordinariis omnibus in scholis praesertim theologicis, ea quidem via ac ratione, quam diximus, provehantur in dies.

Quod si quis inter sacrae theologiae alumnos animi, doctrinae, ingenii laudibus se praecipue commendaverit, spemque fecerit bonam fore ut aliquid in utilitatem Orientalium aliquando conferre possit, id sibi locorum Ordinarii persuasum habeant nihil se Romano Pontifici gratius atque divini Regis Cordi sacratissimo sanctius acceptiusque facturos quam si eundem alumnum ad Institutum Orientale in Urbem transmiserint, studiorum curricula perfectius emensurum.

Hanc opportunitatem nacta, Sacra Congregatio unum aliud urgendum existimat, ea etiam de causa, ne prae altioribus studiis humiliora quae videntur, at multo etiam maioris sunt reipsa necessitatis ac ponderis, neglegantur. Id autem est quod a sanctissimis Ecclesiae Pastoribus aliisque apostolicis viris tam saepe tamque impense commendatum accepimus quodque haec quidem ipsa Sacra Congregatio non semel nec segniter inculcavit, ut in singulis clericorum Seminariis, apud alumnos theologiae praesertim, schola seu magisterium instituatur ac rite foveatur de sacra catechesi proprium. Constat enimvero catechesim huiusmodi, prout est apta in primis ratio ac via christianae religionis rudimentis populum instituendi, totius

veluti sacerdotalis ministerii fundamentum esse eiusdemque fructuum et progressionum causam praecipuam, nostris praesertim temporibus, quae apostolicis verbis *tempora ignorantiae* vere dici possunt (*Act.*, XVII, 30). Hanc proh dolor! saepenumero neglectam videmus, et haud raro implexa nimium vel obscura ratione, quae ad animos audientium alliciendum omnino sit impar, ineptissime tradi plebi christianae ac pueris ipsis prima religionis elementa : ut illud dolendum sit Ieremiae prophetae ingemiscentis : *Parvuli petierunt panem et non erat qui frangeret eis* (*Lam.*, IV, 4).

Illud igitur curent locorum Ordinarii ut, quod can. 1365 Codicis iuris canonici statuitur quodque item epistola huius Congregationis, die 8 Septembris 1926 data, impense commendatur, sacrorum alumni qui in singulis dioecesibus ad spem Ecclesiae succrescunt, tum opportuniore via ac ratione imbuantur, tum vehementiore desiderio inflammentur christianae plebis ac iuventutis praesertim fidei nostrae elementis maiore cum fructu in dies erudiendae.

De iis denique omnibus quae in singulis Seminariis vel sancte instituta vel rite custodita et observata fuerint, ut harum litterarum satis utrique capiti fiat, gratissimum fecerint locorum Ordinarii si hanc Sacram Congregationem studiose docuerint.

Qua de re iam nunc Amplitudini tuae gratias agens quàm maximas, omnia faustissima precor ex animo.

Romae, die 28 Augusti 1929.

C. Card. Bisleti, *Praefectus*.

E. Ruffini, *Secretarius*.

1. En prescrivant d'instruire soigneusement les élèves de théologie des points de contact et des principales divergences entre la doctrine des orientaux séparés et celle de l'Église, la S. C. des Séminaires fournit le moyen de rajeunir certaines thèses de dogme. On sait que les étudiants sont plus attentifs aux objections tirées d'ouvrages modernes qu'aux difficultés, même plus importantes, empruntées à des adversaires depuis longtemps disparus. Ce complément d'instruction théologique ne fera d'ailleurs pas négliger la controverse protestante. Il suffit de constater les tentatives répétées de rapprochement entre protestants et orthodoxes pour soupçonner que l'explication des doctrines luthériennes, calvinistes ou anglicanes servira indirec-

tement à aider les orientaux de bonne foi à se rapprocher de nous.

2. Dans la *N. R. Th.*, 1925, p. 163-175, nous avons groupé les principaux documents du Saint-Siège parus depuis 1905 sur l'enseignement de la religion, surtout du catéchisme. Il faut y ajouter la lettre de la S. C. des Séminaires et des Universités du 8 sept. 1926 (*N. R. Th.*, 1927, p. 67, s.). Elle insiste vivement sur les cours de pédagogie catéchétique à donner dans les séminaires. On voit que le Saint-Siège ne croit pas inutile de revenir encore sur ces prescriptions si importantes. C'est pour nous l'occasion de rappeler les articles écrits par le R. P. Lebacqz, s. I. dans cette *N. R. Th.*, 1925, 136, ss.; 625, ss. Nos lecteurs y trouveront aussi quelques renseignements bibliographiques intéressants. Qu'ils y joignent le livre de Mac Mahon, très récent (*N. R. Th.*, 1929, 769). Nous leur signalons encore : H. Dupont, *Pour apprendre la religion aux petits*, Tamines, Duculot, 1929 et le *Catechismo illustrato* édité par la Bonne Presse de Paris, 1929, au prix dérisoire de 8 francs français. C'est un album illustré de 26 × 36 cm., dans lequel toute la doctrine chrétienne est expliquée en relation avec l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans les dernières années de la *Revue des Questions liturgiques*, on trouvera de nombreux renseignements sur l'utilisation de la liturgie pour l'enseignement religieux. J. Creusen, s. I.

Bibliographie

THÉOLOGIE HISTORIQUE

M. Buchberger. **Lexikon für Theologie und Kirche.** I. A bis Bartolomäer. Freiburg-i. B., Herder, 1930, (26 × 18 cm.), x-992 p. Nombreuses gravures. Prix : 26 Mk.

En 1907, M. M. Buchberger publiait, « avec la collaboration de nombreux spécialistes et en union avec les professeurs K. Hilgenreiner, Joh. B. Nisius, s. I., J. Schlecht et A. Seider », le premier volume d'un *Kirchliches Handlexicon.* Le second vit le jour en 1912. On comptait, dans ces deux gros tomes, de 2068 et 2832 colonnes in-4°, plus de 25.000 articles. Bien vite, cette encyclopédie s'imposa comme la plus utile et la meilleure. D'ailleurs, la seconde édition du *Kirchenlexicon,* en treize volumes, était achevée depuis 1903 et ses débuts remontaient à 1882. Le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* sera commencé en 1912, mais la guerre viendra interrompre sa publication qui, ensuite, n'avancera jusqu'à ces tout derniers temps qu'avec une grande lenteur. On comprend donc, même indépendamment de la valeur de son texte, le succès du *Kirchliches Handlexikon.*

Le Dr. M. Buchberger est maintenant évêque de Ratisbonne. Décidé à tenir son œuvre au courant et à l'étendre de plus en plus, il n'avait cessé, depuis 1907, d'en préparer une nouvelle édition. Mais ses hautes fonctions ne lui permettaient naturellement plus de diriger l'impression, de revoir les notices, d'entretenir la correspondance avec les auteurs, etc, etc. Le Dr. K. Hofmann prit cette lourde charge sur ses épaules. Nos relations épistolaires avec lui nous ont permis de constater avec quel soin, quelle compétence et quelle amabilité il s'acquitte de sa tâche.

Le titre même du recueil a été modifié, afin de marquer plus nettement que ce Dictionnaire veut être un instrument de travail pour tous les domaines de la théologie, de la vie ecclésiastique et des matières qui touchent à la théologie et à l'Église. Les missions, la science des religions, la statistique ecclésiastique, la mystique, la liturgie, les églises orientales, le folklore religieux, les sectes, les courants religieux actuels, tels sont les principaux de ces « Grenzgebiete » qui ont été l'objet d'un soin spécial. Mais tous les articles doivent être rédigés brièvement, clairement, nerveusement et ne se terminer que par la bibliographie indispensable.

Une innovation qui garantit la valeur scientifique des notices, c'est la constitution d'un conseil d'une trentaine de spécialistes appelés à revoir tout ce qui est de leur domaine. L'archéologie, l'hymnologie, la liturgie, les missions, la scolastique sont ainsi placées sous la direction des DD. Sauer, Blume, Eisenhofer,

Schmidlin et Grabmann. Quant aux collaborateurs du t. I, on en compte quelque trois cents, allemands, sauf de très rares exceptions.

Toute cette équipe de savants travaille pour la science, pour la foi, pour la vie. *Fidei, veritati, vitae*, tel est en effet le programme que l'évêque de Ratisbonne donne à son œuvre gigantesque. Celle-ci comprendra dix volumes.

Huit planches hors texte ornent ce premier volume où se rencontrent de très nombreuses cartes soigneusement dressées.

Les notices consacrées surtout à l'histoire générale de l'Église, à l'archéologie et à la liturgie que nous avons lues nous ont paru excellentes. Nous n'avons trouvé un bon nombre d'inexactitudes ou des lacunes bibliographiques que dans des articles de moindre étendue relatifs à des pays autres que l'Allemagne. Plusieurs de ces notices paraissent avoir été résumées du *Dictionnaire d'histoire*, etc. cité plus haut. Nous croyons qu'il y aurait avantage à confier à des collaborateurs français, anglais, belges, etc., tous les articles ayant trait à des personnages, à des institutions, à des monastères, etc., de la France, de l'Angleterre, de la Belgique, etc. Il faudra aussi veiller à mesurer davantage la longueur des notices à l'importance du sujet.

L'encyclopédie nouvelle sera sans aucun doute un instrument de travail de premier ordre. Toutes les bibliothèques, toutes les universités, tous les séminaires, et nous ne craignons pas d'ajouter tous les presbytères devront se la procurer.

É. DE MOREAU, S. I.

* **Reinhold-Seeberg-Festschrift** (1). I. **Zur Theorie des Christentums.** II. **Zur Praxis des Christentums.** Leipzig, Deichert, 1929, (26 × 17 cm.), 354 et 445 p. Prix : 36 Mk les 2 volumes.

R. Seeberg, arrivé à son 70e anniversaire, est une des personnalités les plus en vue actuellement de la théologie protestante. Son activité scientifique n'embrasse pas seulement l'histoire des dogmes, où ses livres témoignent d'une connaissance, peu commune chez ses coreligionnaires, des ouvrages catholiques et des auteurs médiévaux ; elle s'étend aussi au domaine de la philosophie religieuse, de la dogmatique luthérienne, de l'éthique, des questions sociologiques et économiques. C'est ce qui explique la diversité des sujets contenus dans la *Festschrift* et répartis en deux sections, imparfaitement justifiées du reste : théorie, pratique du christianisme. Il y a pas mal de questions générales, par exemple sur le rôle de la théologie dans la théorie de la connaissance, ou de la dogmatique en vue de la prédication, sur l'apologétique, la psychothérapie et la pastorale, sur la prédication, sur Dieu, le monde et l'âme, sur l'église et les sectes, sur l'éthique sexuelle, sur l'esprit moderne et la foi au Christ, sur la philosophie de l'histoire et la foi à la justification, sur l'idée de médiateur, celle-ci à propos des idées récentes de K. Barth et de Brunner, etc, etc. D'autres études ont trait davantage à l'histoire des doctrines protestantes, comme le contraste entre

(1) Les ouvrages de sujet religieux écrits par des non-catholiques sont marqués d'un astérisque.

Zwingli, Schwenckfeld et Luther, ou le parallèle entre Wesley et Otley, ou les remarques sur Luther et la justification; quelques-unes concernent davantage la situation actuelle du protestantisme dans ses rapports avec la prédication et la mission à l'intérieur du pays, avec le mouvement social, etc. Les études bibliques sont représentées par quelques recherches lexicographiques, comme ἐπιούσιος (Deissmann contre Origène), ou Παρρησία (Erik Peterson), ou par quelques articles d'exégèse, comme sur *Osée*, 13-14, *1 Cor.*, XIII, 12, *Gen.* I, *Lévit.*, XXV, 8-13, etc. Parmi les articles consacrés aux origines chrétiennes, mentionnons ceux de C. Fabricius sur l'emploi de « Abba » et « Maranatha », de J. W. von Walter sur saint Ignace d'Antioche et l'origine du catholicisme primitif, de Harnack sur un texte de Marcion, de Moe sur la connaissance par saint Paul du précepte baptismal trinitaire et d'un symbole trinitaire, ce qui regarde de près le mouvement qui se produit de nos jours dans l'histoire de la vieille formule du symbole : étude d'autant plus attirante que l'auteur, un scandinave comme plusieurs des collaborateurs de la *Festschrift*, reprend pour la défendre une thèse jadis soutenue puis abandonnée par son ancien maître. Avec le baptistère napolitain de San Giovanni in Fonte, nous entrons dans l'archéologie. On le voit, le choix est abondamment varié, le contenu est riche et il s'y trouve beaucoup à apprendre. Si plus d'une de ces études, d'un radicalisme plus ou moins avancé, montrent, pour employer l'expression de l'une d'elles, combien de « principes sont devenus problématiques depuis la guerre » au sein du protestantisme, la série de questions suscitées par la situation religieuse et morale du moment ne peut manquer de trouver chez tout dogmatique et moraliste catholique un lecteur attentif, ouvert et bienveillant à toute recherche sincère du vrai et du bien.

J. DE GHELLINCK, S. I.

Analecta sacra Tarraconensia. Anuari de la Biblioteca Balmes ; volume V. 1929. Barcelone, Biblioteca Balmes, 1929, (20 × 28 cm.), 490 p. Prix : 30 pes.

Avec leur cinquième volume, les *Analecta sacra Tarraconensia* de la Bibliothèque Balmes continuent leur marche ascendante. Dans la partie théologique et philosophique, signalons une étude du P. Teixidor sur les rapports entre la grâce sanctifiante, la charité et l'amitié divine, et un travail considérable de M. Félix Treserra sur les doctrines métaphysiques du *Sapientiale*, encore inédit, de Thomas d'York, franciscain, professeur à Oxford en 1253. La partie historico-archéologique contient divers travaux qui intéressent la sigillographie et les archives de la Catalogne, un recueil des actes de saint Raymond de Pennafort qui comprend, comme les études précédentes, une assez forte proportion d'inédits, puis des recherches d'archéologie romaine, parmi lesquelles il faut mentionner la reconstitution de l'ancienne église Saint-Clément et l'inventaire des joyaux de Calliste III. Après les compte-rendus (p. 341), vient la bibliographie hispanique des sciences historico-ecclésiastiques (p. 381-488), inaugurée depuis deux ans et à l'extension de laquelle nous ne pouvons qu'applaudir. J. DE GHELLINCK, S.I.

F. J. Doelger. **Antike und Christentum. Kultur und religionsgeschichtliche Studien.** Band I. Heft 1. Münster i. W. Aschendorf, 1929, (18×25 cm.), VIII-80 p. 10 planches. Prix : 5 Mk.

Il y a plus de quinze ans que Dölger s'est placé au rang des connaisseurs les plus sagaces de l'archéologie chrétienne. Son « *Fischsymbol* » en quatre volumes est un monument. La publication périodique, à quatre fascicules annuels de 80 pages et de 16 planches environ chacun, qu'il entreprend aujourd'hui, porte un titre évocateur qui, à lui seul, est un programme ; elle présente en outre une originalité qui en dit long sur l'énorme matériel de notes et de fiches dont dispose l'érudit directeur, car c'est de ses seules contributions que vivra sa publication. Nul doute qu'elle ne constitue une mine extraordinairement précieuse, à travers les allées de laquelle l'auteur nous donnera, nous l'espérons, le fil conducteur : terrain parfois délicat et épineux où un guide doit éclairer la marche. Le fascicule paru, qui analyse des usages divers, civils ou religieux, païens, chrétiens, gnostiques, fait bien augurer des suivants et exécute pleinement le programme ; l'illustration est riche. L'ensemble aidera le théologien et l'historien à mieux « réaliser » la situation des chrétiens dans les cadres de la vie quotidienne et de la population ambiante : ce qu'on est trop exposé à négliger.

J. de Ghellinck, S. I.

* Schepelern, Wilh. **Der Montanismus und die phrygischen Kulte.** Ueberserzt von Pastor W. Baur. Tübingen, Mohr, 1929, (15×23 cm.), IV-225 p. Prix : 12.60 Mk.

Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on a commencé à vouloir établir un rapport entre le montanisme et les cultes phrygiens, car Montan aurait été prêtre de Cybèle : l'hypothèse énoncée en 1829 par le danois Munter était devenue un fait aux yeux de Renan et de beaucoup d'autres, tandis que Harnack et Bonwetsch, l'historien du montanisme, sont plus réservés et que Labriolle, qui a repris la question des sources, est nettement pour la négative. Un jeune professeur de Copenhague a voulu examiner à fond le problème en réunissant toutes les données « religionsgeschichtliche » qui peuvent étayer une solution ; c'est un des mérites de son livre. De là aussi sa division : d'abord les principaux traits du montanisme, puis ceux des cultes phrygiens et la comparaison. La première partie, qui ne manque pas non plus de faire la place à l'hypothèse, — nous avons si peu de documents sur le montanisme primitif, — est la plus solide et la plus utile, bien qu'on ne puisse suivre l'auteur en toutes ses reconstitutions ; la deuxième témoigne plus encore que la première d'une forte éruditon et fait appel à une documentation considérable, où l'épigraphie prend avec raison une large place. Il y a là des rapprochements et des combinaisons plus ingénieuses que convaincantes. La conclusion générale, qui aurait dû se détacher,— car la synthèse fait défaut, — nie l'influence des cultes phrygiens sur le montanisme ancien, mais ne l'exclut pas pour la période suivante. Les notes sont placées à la fin du volume ce qui, pour un travail à constructions souvent hypothétiques, rend le contrôle particulièrement difficile

pour peu que le lecteur veuille vérifier les choses par lui-même. L'attitude bien sceptique de l'auteur, à propos de l'interprétation de l'épitaphe d'Abercius, marque un certain retard ; pourquoi aussi ne pas citer le *Kyrios Christos* de Bousset par l'édition de 1922 ? J. DE GHELLINCK, S. I.

J. LORTZ. **Tertullian als Apologet. t. II.** Münsterische Beiträge zur Theologie hgb. von Diekamp und Stapfer. Münster, Aschendorff., 1928, (16×28 cm.), XII-250 p. Prix : 10 Mk. 75.

Avec ce second volume, nous avons la fin des études de Lortz sur Tertullien et le développement apologétique du IIe siècle. Nous y trouvons la religion du monothéisme (p. 1) avec le chapitre VIII, qui développe une étude parue il y a huit ans dans les mélanges Ehrhard ; la lutte contre les démons vient ensuite (p. 30), puis la religion intérieure et la moralité (p. 54), enfin la religion de la vérité, avec identification du christianisme et de la vérité (p. 87) ; le chapitre XII, plus général, qui tient compte des prédécesseurs de Tertullien plus largement encore que le huitième, contient une étude sur les buts de l'activité apologétique (p. 96) et est suivi d'un autre (p. 151), davantage réservé à Tertullien, sur la tactique. Tout cela prépare le chapitre final, le quatorzième, qui décrit le caractère de Tertullien (p. 200-205). Trois appendices sur les bases juridiques des persécutions (p. 206), où l'on trouve de bonnes choses contre la thèse de Mommsen, sur la question de Tertullien juriste (p. 221), et sur l'appréciation par Tertullien des persécutions et des procès contre les chrétiens (p. 232), terminent cette substantielle étude et le livre se ferme sur les tables alphabétiques. Celles-ci sont décidément d'une sobriété disproportionnée avec la richesse de ces deux volumes, vraie somme de l'apologie, « *thesaurus apologeticus* » du IIe siècle, comme on l'a reconnu même du côté protestant. Nous ferons remarquer surtout la grosse question du chapitre VIII, qui reprend un vieux reproche, répété avec ténacité contre les Apologètes, et qui fournit de bonnes constatations ; il faudrait cependant les compléter entre autres par l'opposition entre le Christ et les démons, qui vient ensuite. Mentionnons également, comme spécialement dignes d'attention, le chapitre X, avec ses bonnes remarques sur le « moralisme » et tout ce qu'on fait entrer dans ce mot contre la conception des Apologètes, les chapitres XII et XIII, qui sont excellents à bien des égards. L'auteur connaît à fond son sujet ; c'est ce qui donne une valeur spéciale à ses chapitres XII et XIII ; mais cette connaissance de Tertullien et la familiarité avec sa pensée lui dicte un jugement sur sa personne, qui étonne : dénué de bienveillance, il est sévère à l'excès et nous croyons qu'ici l'auteur a tort. La suite des chapitres de ces deux volumes, ordonnée suivant un principe acceptable sans doute, ne se présente pas lumineuse aux regards et il faut une certaine bonne volonté pour grouper tout cela en une partie d'étude analytique (chapitres I-VII), puis en une partie plus synthétique sur les conceptions générales du christianisme par les Apologètes (chapitres VIII-XI), enfin en un aperçu d'ensemble sur leurs buts et leur tactique (chapitres XII et XIII). Nous sommes heureux de voir qu'il résout par la négative en somme, avec les

nuances voulues, la question si débattue de Tertullien juriste et surtout jurisconsulte, corrigeant ainsi et complétant la solution trop absolue de Schlossmann.

J. DE GHELLINCK, S. I.

S. THASCI CAECILI CYPRIANI. **De Lapsis.** Recensuit J. Martin. Coll.: Florilegium Patristicum, fasc. XXI. Bonn, Hanstein, 1930, (23×16 cm.), 48 p. Prix: 2 Mk.

Malgré les trois volumes du *Corpus* de Vienne parus en 1871, les œuvres de saint Cyprien attendent toujours leur édition critique définitive. Dans l'intervalle, le *Florilegium* a eu l'heureuse idée de rééditer le *De lapsis*, dont l'intérêt historique et théologique est bien connu. Ce qui donne une valeur particulière à la publication est le soin qu'a pris l'éditeur de refaire la collation du texte sur les plus anciens témoins: preuve nouvelle de l'insuffisance de l'édition de Vienne. En outre, une annotation extraordinairement fournie, bien que concise, indique au bas des pages toutes les réminiscences ou *loci paralleli*, bibliques, patristiques et profanes, qui peuvent aider à l'étude de la pensée ou du style de l'évêque de Carthage.

J. DE GHELLINCK, S. I.

J. FARGES. 1. **Les Idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe.** 2. **Méthode d'Olympe. Du libre arbitre. Traduction et introduction.** Bibliothèque des Archives de Philosophie. Paris, Beauchesne, 1929, (23×14 cm.), 270 et 184 p. Prix: 46 et 36 frs.

Deux volumes à la fois sur saint Méthode d'Olympe (ou peut-être de Philippes, comme le veut Diekamp), c'est beaucoup et d'autant mieux venu que, en dehors de quelques pages excellentes, mais bien courtes, d'Aimé Puech, nous n'avions rien ou presque rien de récent en français sur l'œuvre de cet auteur. M. Farges ne se contente pas de la traduction du *Libre Arbitre* (p. 143-180), traité polémique contre le dualisme, qui nous a été conservé par une vieille traduction slavonne; il la fait précéder d'une longue étude (p. 1-142) sur l'histoire des trois points de doctrine qui font le principal objet du traité, origine du monde, libre arbitre, origine du mal. Les trois sections de cette étude envisagent ces doctrines dans les diverses écoles des philosophes, chez les Juifs, chez les chrétiens. La traduction du texte, aidée par endroits par un slavisant de valeur, est faite sur la version allemande de Bonwetsch. L'autre volume est une étude plus étendue, d'abord biographique et littéraire (p. 1-68), sur l'écrivain et son œuvre; puis, vient l'étude sur la pensée de Méthode d'après ses propres données (p. 69), que l'auteur a sagement réparties en quelques idées maîtresses, Dieu et la création, l'homme, le Christ et son œuvre, la vie chrétienne, avec l'Église et les sacrements, ou dans sa perfection, la virginité, enfin les fins dernières. L'examen des sources de cette pensée (p. 220) est abordé ensuite, c'est-à-dire la Bible, la tradition, la philosophie; elle aboutit à exclure et une opposition absolue à l'allégorisme origéniste et un littéralisme intransigeant. La tradition, rarement personnifiée chez Méthode par quelque écrivain qu'il mentionnerait nommément, est pour lui

le fond commun de l'enseignement des églises d'Asie. Il unit tradition et spéculation un peu comme le fera saint Cyrille d'Alexandrie, et tout en combattant énergiquement tout ce qui est étranger au dogme chrétien, il utilise les idées et les expressions — celles-ci parfois inélégamment — de Platon et des stoïciens. Cette étude est la meilleure partie de ces deux volumes et, avec la traduction du *Libre Arbitre*, la plus neuve ; non pas que tout soit également original, car la route avait été tracée déjà par les longues études de Bonwetsch, qu'il redresse du reste et complète. Quant à la longue introduction qui précède la traduction, elle présente tous les avantages et tous les inconvénients de ces aperçus rétrospectifs sur l'évolution totale d'une doctrine ; les vues de l'auteur sur ces écoles antiques semblent judicieuses en général, mais la rareté des références, en dehors de quelques ouvrages modernes, parfois bien anciens déjà comme Weber et Möller, vieux de 50 et de 70 ans (pas mention de Strack-Billerbeck), empêche la facilité du contrôle, et forcément l'étendue chronologique de la période examinée réduit souvent cette étude à un travail de seconde main. Bibliographie plutôt sommaire, tables alphabétiques des noms et matières manquent. A propos du libre arbitre, il aurait fallu préciser davantage la position de Méthode par rapport au problème complet et mieux l'opposer encore aux conceptions qui se font jour chez les stoïciens, les manichéens, les pélagiens ; la comparaison trinitaire du fragment conservé par saint Anastase du Sinaï se retrouve, précisée, chez saint Grégoire de Naziance, précision qui milite en faveur de l'antériorité du fragment ; la valeur des traductions de Rufin (p. 73-97) a été bien examinée par M. Bardy. En résumé, bon défrichement d'écrits assez durs à étudier, entremêlé de remarques et de considérations fécondes. J. DE GHELLINCK, S. I.

Sister James Aloïsius STEIN, A.M, of the Sisters of Charity of the Incarnate Word, San Antonio (Texas). **Encomium of S. Gregory Bishop of Nyssa on his Brother S. Basil.** Commentary with a reivsed Text, Introduction and Translation. The Catholic University of America Patristic Studies. Washington, vol. XVII, in-8° XCVI-166 p. (23×16 cm.), 1928. Prix : 3 dollars.

La collection patristique de l'Université Catholique de Washington ne cesse pas de s'enrichir de nouveaux volumes. Nous avons dit occasionnellement ailleurs, dans une revue plus spéciale, le bien que nous en pensions. Le volume que nous avons sous les yeux contient l'éloge de saint Basile par saint Grégoire de Nysse avec commentaire, introduction, traduction et texte grec révisé sur une demi-douzaine de manuscrits de Paris et du Vatican. C'est une amélioration, sans nul doute, de l'ancienne édition de 1638, et qui sera accueillie avec faveur en attendant la publication définitive de Jäger. L'introduction est trop sobre sur la préparation critique du travail. Par contre, elle donne sa partie la plus considérable à l'étude de la syntaxe, du vocabulaire et du style. Comme beaucoup des autres volumes de la collection, elle prend grande extension pour l'étude des figures de rhétorique : enquête fort minutieusement menée et qui confirme par le détail les

résultats déjà acquis depuis Norden et Méridier. Mais cet effort de statistique est plus rémunérateur quand il s'agit de l'étude de la langue et du vocabulaire, surtout quand il se porte sur la terminologie théologique. Il y a là des données accumulées au prix d'un vaste travail et qui rendent service au point de vue lexicographique ; encore, ne faut-il pas exagérer cette tendance qui semble obéir parfois à des visées de statisticien quand l'importance du résultat ne se proportionne pas à la grandeur de l'effort. Le commentaire, souvent très développé, est utile ; il accuse la même préoccupation lexicographique et grâce aux recherches étendues qu'il présuppose, contribue utilement à l'étude du grec patristique.

J. de Ghellinck, s. i.

E. Gilson. **Introduction à l'étude de saint Augustin.** Études de philosophie médiévale, vol. xi. Paris, Vrin, 1929, (17×25 cm.), 352 p. Prix : 40 frs.

Sur tous les points contestés de la doctrine de saint Augustin, ce livre apporte des explications ou du moins des précisions pénétrantes, parfois neuves, toujours ancrées au cœur des textes. Antériorité de la foi sur le raisonnement philosophique, influences irrécusables des expériences *morales* d'A. sur ses thèmes *spéculatifs* qu'ils soient philosophiques ou même théologiques, caractère *immédiat* et *spirituel* de la connaissance sensible, vraie nature de la célèbre illumination augustinienne, qui ne laisse place ni à l'ontologisme, ni à l'intellect agent des péripatéticiens, caractère *psychologique* des preuves augustiniennes de l'existence de Dieu... sur toutes ces questions et maintes autres, M. G. projette la lumière d'une critique judicieuse, admirablement informée et inébranlablement décidée à retrouver le véritable Augustin, celui de l'histoire, au besoin sous de vénérables et séculaires travestissements. Le livre abonde en remarques de détail parfois embusquées au coin d'une note, absolument précieuses. Par exemple : *la conception médiévale d'un état théocratique est étrangère à la pensée de saint Augustin* ; cet état n'est pas à identifier avec la « *Civitas Dei* » ; le symbolisme médiéval, celui des bestiaires et des lapidaires, répond en somme à un « desideratum » formel d'Augustin (p. 152, note). Dans la riche « conclusion » doctrinale, sept passages imprimés en italiques doivent fixer dans l'esprit du lecteur les caractères profonds et inaliénables de ce qu'on appelle l'*Augustinisme*. Quiconque voudra désormais parler ou écrire de l'ensemble de doctrines *et de tendances* que ce mot désigne, fera bien de les avoir présents à la mémoire. Pour me résumer : j'estime que cette « Introduction » satisfera les plus difficiles. De ce nombre, pour une fois, ne seront pas les concordistes par système et les « conciliateurs » à outrance.

Fr. Jansen, s. i.

J. Mausbach. **Die Ethik des heiligen Augustinus. 2 Bände.** 2 vermehrte Auflage. Fribourg, Herder, 1930, (23×15 cm.), xii-442 et viii-432 p. — Prix 19,20 Mk.

L'ouvrage de M. Mausbach, le premier qui eût donné une étude d'ensemble sur la morale d'Augustin, avait été très avantageusement apprécié dès sa pre-

mière édition il y a vingt ans. Il nous est présenté aujourd'hui, pour l'année jubilaire, en une nouvelle édition. Un certain nombre de compléments très actuels, mais qui ne changent pas ou guère le contenu des chapitres ni leur rédaction primitive, ont été ajoutés sous forme d'appendice à la fin du second volume (p. 389-416).

L'auteur a maintenu sa première conception : il n'a voulu exposer que les principes généraux de l'éthique augustinienne et n'a fait place qu'occasionnellement à l'éthique spéciale, dans la mesure où une doctrine particulière pouvait éclairer les principes généraux. Huit chapitres comprennent toute cette matière générale, pôles des idées augustiniennes, antithèses fécondes et bien choisies : béatitude, ordre moral et bien suprême, Dieu et le monde, amour de Dieu, amour du monde, fuite du monde et contemplation, monde et culture, etc.

Avec le deuxième volume nous entrons de plain-pied dans le domaine révélé : ce n'est plus strictement l'éthique que nous y trouvons dans son sens habituel, mais c'est toute la doctrine d'Augustin contre les Pélagiens, avec la grâce (p. 25), le péché originel (p. 139), l'incapacité morale de l'homme déchu (p. 208), la vie morale dans l'église et au dehors (p. 260), la lutte et le triomphe du bien dans le développement des baptisés (p. 341).

On pourra dire que, contrairement au titre, cela ne nous donne ni toute l'éthique naturelle, générale et spéciale, ni l'exposé d'ensemble de la morale chrétienne d'après Augustin. Mais l'auteur a voulu demeurer fidèle à la pensée du docteur, qui envisage, non pas les divers ordres de choses possibles, mais l'ordre réel et historique, c'est-à-dire ce qui s'est réellement passé, la capacité morale de l'humanité et sa réalisation avec la révélation. On aurait pu insister davantage sur la religion de la prière et sur la gratitude pour la bonté de Dieu, qui reviennent continuellement dans l'argumentation d'Augustin. Tout cela est entremêlé de nombreuses citations, — pourquoi ne pas en avoir pris plus aux nouvelles pièces authentiques? — habituellement très heureusement traduites, et d'excellentes réflexions, qu'il s'agisse de rectifier les interprétations protestantes, jansénistes et autres, ou d'établir des comparaisons avec les systèmes modernes ou anciens de philosophie. La bibliographie, en général substantiellement fournie, aurait dû tenir compte de quelques ouvrages récents, notamment à propos des textes pélagiens et de leur doctrine. Dans l'appendice, on regrette que la note (p. 390-400) sur le développement interne de la pensée augustinienne jusqu'au moment de sa conversion et au-delà (entre 386 et 400), soit si brièvement traitée, car c'est sur ce point que l'on s'est acharné depuis quinze ans, malgré les sensationnelles affirmations de Holl et de Troeltsch ; mais le résumé en est bien donné et s'accompagne de remarques fort compétentes et judicieuses, qui font désirer plus ample étude. Les trois autres notes (p. 401-408), plus brèves encore, sur la connaissance de Dieu, la liberté, la conception de l'état, sont substantielles et pleines d'actualité. Etude d'ensemble digne du centenaire du grand Docteur.

J. DE GHELLINCK, S. I.

Clément, c. ss. r. **Le sens chrétien et la Maternité divine de Marie aux 4e et 5e siècles de l'Église.** Bruges, Beyaert, 1929, (25×17 cm.), 74 p. Prix : 12 frs.

*Koch H. **Adhuc Virgo. Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Ueberlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts** (Beiträge zur historischen Theologie 2). Tübingen, Mohr, 1929, (16×25 cm.), 44 pp. Prix : 3 Mk.

A part leur sujet mariologique et la richesse de leur documentation, ces deux brochures n'ont d'autre motif, pour justifier un compte rendu commun, que leur incontestable utilité, à des titres fort différents, pour le théologien catholique. La première marque une nouvelle étape dans le revirement qui s'accuse depuis quelque dix ans en faveur de saint Cyrille dans les démêlés du concile d'Ephèse : sauf l'étude de la mariologie cyrillienne par Eberlé (1922) et l'ouvrage de S. Herbert Scott, analysé ici même (1928, p. 78), sur la papauté et les églises orientales, il y a longtemps qu'on n'avait parlé en ces termes. On pourra contester les avantages de la division en quatre parties adoptée par l'auteur, désirer en savoir plus long sur les faits défavorables à Cyrille, voir régner plus de netteté et de vigueur originale dans la discussion théologique sur l'influence de la conscience chrétienne. Mais l'auteur connaît bien les dossiers épistolaires de l'époque ; ce qu'il apporte en faveur de Cyrille est en général bien établi et il est au courant des données archéologiques du culte marial, encore que par endroits sa critique perde un peu de sa fermeté initiale de bon aloi. L'ouvrage pourra être étoffé et complété ; tel qu'il se présente ici, il est déjà d'un très précieux secours.

L'autre brochure énonce son contenu, sa thèse, ou, si l'on veut, son programme, dans son titre même : « *Adhuc Virgo* », Vierge jusqu'à ce moment-là seulement ! La négation est radicale : Irénée lui-même, qui a plusieurs fois cet énoncé, non seulement Tertullien, sans doute ou peut-être aussi les prédécesseurs dont s'inspire Irénée, sont contre la virginité perpétuelle, et c'est Jérôme qui a donné le coup de barre nouveau pour fléchir la ligne de la tradition ! L'auteur se rend compte du radicalisme de sa thèse qui dépasse largement Harnack, Rühle, Herzog, etc., même Coulange et son atelier pseudonyme de fausse monnaie scientifique. Mais la base de son argumentation fait la place bien large à l'interprétation unilatérale d'un seul mot transmis par une traduction : c'est beaucoup ! Par contre sa connaissance extraordinairement étendue, souvent sagace, de la littérature chrétienne antique, a su ramasser en quelque quarante pages tout le dossier de cette question mariologique. Le théologien et l'historien des dogmes tireront avantageusement parti de ce dossier, concis, fourni, nettement libellé, encore que la teneur de l'écrit, vigoureusement anticatholique, ne se distingue pas par une entière sérénité.

J. de Ghellinck, s. i.

Dom P. Séjourné. **Saint Isidore de Séville. Son Rôle dans l'Histoire du Droit canonique.** Bibliothèque de Théologie Historique. Paris, Beauchesne, 1929, (15×23 cm.), 536 p.

Les vieilles collections canoniques ont constitué la discipline sociale et publique durant tout le moyen âge et leurs rapports avec le fonds de la civilisation et des mœurs européennes se font sentir jusqu'à nos jours. A ce titre seul se justifie pleinement une étude aussi fouillée que celle-ci sur le rôle de saint Isidore dans l'histoire du droit canonique et le patronage de son nom qui couvre la collection dite *Hispana* appelait les longues recherches exposées dans ces pages. Une introduction bio-bibliographique est suivie de trois chapitres consacrés respectivement à l'activité littéraire (p. 51), législative (p. 86), c'est-à-dire dans le domaine monastique, conciliaire, organisateur, réformateur, enfin à l'activité canonique (p. 265) de saint Isidore, cette dernière spécialement importante à cause des diverses collections, l'*Hispana* surtout et ses remaniements, associées à son nom. Les deux derniers chapitres examinent l'influence posthume sur les recueils canoniques, d'abord avant le xᵉ siècle (p. 367), puis à partir du xᵉ siècle jusqu'à Gratien (p. 418). Quelques appendices et tables ferment ce substantiel volume qui a été deux fois diplômé.

La partie concernant l'*Hispana*, d'une part, aboutit sensiblement à la thèse de Ballerini, dont les études sur les anciennes collections canoniques témoignent d'un rare coup d'œil, sur la participation d'Isidore à l'arrangement de l'*Hispana* : les recherches de l'auteur et sa manière de procéder donnent grand poids à cette conclusion ; d'autre part, les résultats des diverses recherches confirment pleinement les vues émises jadis par Duchesne et Révillout, et avant eux par Sirmond, pourrait-on ajouter, sur le rôle d'Arles dans l'activité et l'élaboration canonique ; un travail de J. Tarré sur les sources arlésiennes de l'*Hispana* confirmait récemment ces résultats de dom Séjourné. Peut-être y aura-t-il lieu à quelques légères modifications comme à propos de la *Dacheriana*, mais l'ensemble apporte un enrichissement des plus précieux à notre connaissance des sources canoniques. Une fois de plus, il montre combien rendra service le beau travail de Paul Fournier sur les sources du droit canonique impatiemment attendu par les canonistes, les théologiens et les historiens, pour remplacer l'ouvrage capital de Maassen, paru il y a cinquante ans.

Quelques remarques en passant : de grosses fautes typographiques rendent parfois la phrase incompréhensible ou le titre énigmatique (p. 45 et 535) ; pourquoi citer Lindemann au lieu de Keil pour le *Corpus Grammaticorum latinorum*, et omettre l'édition Knöpfler pour Raban Maur, qui souligne tous les emprunts isidoriens? Le catalogue de Jean Boston ne pouvait-il rien fournir pour l'état de la diffusion isidorienne en Angleterre? J. de Ghellinck, s. i.

Dom Odon Lottin. **La théorie du libre arbitre depuis saint Anselme jusqu'à saint Thomas d'Aquin.** Louvain, Abbaye de Mont-César, 1929, (27×17 cm.), 164 p. Prix : 4,5 belgas.

Il est intéressant de voir comment les doctrines les plus classiques ont leur histoire et parfois même passent par des phases mouvementées avant d'arriver à leur position d'équilibre : il en est ainsi pour la théorie du libre arbitre. Infatigable dans ses recherches d'histoire littéraire et doctrinale médiévale, dom L. a eu l'heureuse idée de réunir en volume ses articles sur cette matière. Les jalons mêmes de l'élaboration de la doctrine marquent les quatre grandes divisions de son travail. Le début, c'est-à-dire depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XII^e^ siècle, est signalé par divers essais de définition qu'on tâchera ensuite de concilier; saint Anselme avait pris l'initiative d'une définition qui pose le problème fondamental de la liberté en l'étendant de l'homme aux bienheureux, aux anges, aux démons, à Dieu lui-même. Puis (p. 35), pendant le premier tiers du XIII^e^ siècle, le traité se constitue lentement et la grande innovation doctrinale réside dans la formule de Prévostin qui définit le libre arbitre par la raison. Après cela, Philippe de Grève marque un tournant (p. 68) en affirmant que le libre arbitre est avant tout affaire de volonté et il sépare ce traité de celui de la syndérèse. Enfin avec saint Thomas (p. 129), dont la pensée traverse diverses stades de développement, nous assistons à la synthèse des éléments étudiés jusque-là. En cours de route, l'auteur fixe pas mal de résultats d'histoire littéraire. Pourra-t-il maintenir l'antériorité de Pierre Lombard sur la *Summa Sententiarum* ? C'est assez douteux. On aurait pu rappeler aussi, à propos de saint Anselme, l'influence de la définition augustinienne, antipélagienne, de la liberté, définition diamétralement opposée à celle de Julien d'Eclane. La compétence de l'auteur dans l'histoire littéraire du XII^e^ siècle faisait s'attendre aussi à quelque complément sur l'authenticité des *Sententiae* d'Anselme de Laon.

J. DE GHELLINCK, S. I.

J.-M. BISSEN, C. F. M. **L'Exemplarisme Divin selon saint Bonaventure.** Études de Philosophie médiévale (E. Gilson) IX. Paris, Vrin, 1929, (16×25cm.), 304 p. Prix : 35 frs.

J.-FR. BONNEFOY, O. F. M. **Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure.** Études de Philosophie médiévale (E. Gilson) X. Paris, Vrin, 1929, (16×25 cm.), 240 p. Prix : 30 fr.

Ces deux fascicules, de texte serré et de documentation de première main, manifestent une fois de plus l'impulsion que le livre de M. Gilson a donné à l'étude des doctrines de saint Bonaventure. Leur physionomie nettement théologique n'a pas empêché le docte professeur de la Sorbonne de leur ouvrir largement la place dans sa collection de philosophie médiévale. Les deux auteurs ont envisagé leur matière avec largeur de vue : c'est un mérite. L'exemplarisme divin ne se réduit pas à la seule théorie de l'illumination ou irradiation comme on le suppose trop souvent : le P. Bissen y voit dans son ensemble la doctrine des relations d'expression qui existent entre Dieu et la créature.

Une première partie traite des idées (p. 19), puis du verbe exemplaires (p. 101);

la deuxième est consacrée à l'influence exemplaire de Dieu, sur l'esprit d'abord (p. 175), qu'il illumine, puis sur la volonté (p. 272), qu'il informe par une disposition morale positive plutôt que par une connaissance purement théorique. Entre les deux chapitres se placent de clairvoyantes recherches (p. 245) sur la signification historique de l'exemplarisme intellectuel de saint Bonaventure.

L'étude sur les dons du Saint-Esprit témoigne de la même largeur de regard. Pour bien situer la théologie des dons, l'auteur commence par la théorie bonaventurienne du don incréé, qu'il place dans l'ensemble de la théologie trinitaire du grand docteur (p. 13), puis une seconde partie, la plus longue (p. 58), envisage les dons en général, enfin dans une troisième partie (p. 137), sont examinés en détail chacun des sept dons. Le fascicule X débute par une introduction biographique utile et se termine par quelques appendices complémentaires. Par contre, il lui manque une table alphabétique des noms propres, qu'on est heureux de rencontrer au fascicule IX. Dans celui-ci, les préoccupations historiques se font jour plus souvent peut-être encore que dans l'autre, avec de bons résultats. Remarquons-y le relief spécial de l'étude historique et doctrinale sur la distinction entre les vertus et les dons (p. 79), dans l'autre les aperçus sur les divergences et les rapprochements entre saint Augustin, saint Thomas et le docteur Séraphique (par ex. p. 252-272). Tout cela abonde en considérations fécondes et en contributions originales, qui font penser, même si l'on n'admet pas chacune des idées émises, notamment pour la conciliation des vues divergentes.

J. DE GHELLINCK, S. I.

N. DE BAUMGARTEN. **Chronologie Ecclésiastique des Terres Russes du X^e^ au XIII^e^ siècle.** Coll. Orientalia Christiana. Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1930, (25×18 cm.), 176 p. Prix : 33 lires.

L'essai tenté par N. de B. est méritoire et il faut l'accueillir avec éloge et reconnaissance : il fallait du courage pour démêler les complications de l'historiographie russe, continuellement gâtée par des interpolations et des remaniements dus à l'intervention officielle civile ou religieuse. Nous n'entrerons pas ici dans la discussion technique de la méthode adoptée par l'auteur, qui a ses inconvénients, ni des déterminations chronologiques auxquelles s'est arrêté son choix. Ce premier aperçu sur un terrain extrêmement embroussaillé sera déjà révélateur. Un recours plus fréquent encore aux sources étrangères, byzantines et occidentales, aurait été utile pour le contrôle des résultats. Ce qui ne manque pas d'intérêt pour le lecteur est l'attitude des chroniques vis-à-vis des Latins, — il n'y a guère trace d'animosité pendant des siècles, — comme aussi la longue lutte d'influence qui met aux prises à Kiew et ailleurs Grecs et Occidentaux, jusqu'à ce que finalement, à la suite d'événements auxquels la politique n'est pas étrangère, Byzance finisse par se substituer aux sympathies occidentales.

J. DE GHELLINCK, S. I.

M. Jugie. **Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium.** Tomus III : Dogm. Graeco-Russorum expositio de sacramentis seu mysteriis. Paris, Letouzey, 1930, (23×15 cm.), 510 p.

Ouvrage d'un intérêt capital pour le théologien, car il ouvre sur le système sacramentaire de l'église orientale et sur son élaboration historique depuis l'époque patristique des perspectives habituellement fermées jusqu'ici aux occidentaux. Il suppose chez son auteur un travail énorme de défrichement à travers un domaine de documents imprimés ou manuscrits longtemps peu exploré : autant de titres qui lui assurent la profonde estime et reconnaissance du lecteur. La division systématique de la matière s'imposait dans ses lignes générales. Pour le détail des sous-divisions l'auteur s'en est également tenu d'ordinaire au programme de nos manuels de théologie, sauf à ajouter les compléments réclamés par les matières, comme à propos de la réception des hétérodoxes dans l'église gréco-russe, du pain azyme, de l'épiclèse, de la satisfaction, du caractère de l'ordre, du divorce, etc. Mais comme rançon de ses avantages, cette systématisation occidentalisante risque de modifier, en en altérant la proportion, certains traits de l'exposé gréco-russe. A mi-chemin entre une histoire des doctrines et un exposé systématiquement ordonné et complet de la théologie sacramentaire orthodoxe actuelle, l'ouvrage trouve dans cette élasticité même de son programme une partie de ses avantages et de ses inconvénients. Ceux-là sont durables, ceux-ci ne feront que s'atténuer dans une prochaine édition qui pourra être plus étoffée et à méthode plus ferme. On nous y décrira davantage ausssi les points de l'enseignement orthodoxe communs avec ceux de l'église catholique. Sans vouloir entrer ici dans la critique des détails, signalons le passage sur la transmission d'Occident en Orient de la formule septénaire où l'on voudrait quelques compléments; il eût été intéressant d'avoir l'avis complet des grecs sur les fruits de la communion, comme aussi une idée plus précise de l'influence doctrinale exercée par les traductions de la *Somme* de saint Thomas, récemment découvertes ; ajoutons deux fautes d'impressions qui déroutent un peu la lecture, *quidam* pour *quidem* p. 294 : et p. 497 pour 479.

J. de Ghellinck, s. i.

M. Alonso, s. i. **El Sacrificio Eucaristico de la última cena del Señor según el Concilio Tridentino.** Madrid, Editorial « Razon y Fe », 1929, (17×26 cm.), xxii-546 p. Prix : 25 pes.

Les études théologiques sur le Concile de Trente ont pris un nouvel essor depuis que la publication complète des actes, des diaires, des dossiers épistolaires, entreprise par la société Görres, continue à mettre tous les documents à la disposition des théologiens. Aujourd'hui, un jeune professeur de Comillas nous donne un imposant volume de plus de 500 pages sur le sacrifice eucharistique de la dernière Cène : on ne peut qu'admirer l'immense étendue de ses recherches et se réjouir de l'ardeur au travail et des aptitudes que révèle son œuvre. Non

content des textes publiés déjà, il a continué son enquête à travers les archives secrètes du Vatican et compulsé pour les trois périodes du concile pas mal de dossiers; en outre, il a eu soin d'interroger un grand nombre de théologiens contemporains du concile, dont les œuvres sont souvent bien difficiles à rencontrer. Dans sa liste, je ne trouve toutefois pas notre compatriote François Titelmans, dont le *De Sacramentis* et le *De expositione mysteriorum missae* datent respectivement de 1528 et de 1542. Le point spécial de l'étude est la question de l'unité du sacrifice de la Croix et de la Cène: le Christ a-t-il personnellement offert deux sacrifices ou seulement un seul (p. 1 et 7)? Pour la résoudre, l'auteur passe en revue les adversaires visés par le chapitre I de la 22e session (p. 9), puis l'attitude des catholiques vis-à-vis de cette question, soit en général, soit dans les œuvres particulières des théologiens, avant 1552, ou depuis cette date jusqu'en 1562 (p. 35); le troisième chapitre avec les deux suivants ont pour objet le sacrifice de la Cène au concile de Trente: l'histoire des discussions (p. 83), la doctrine (p. 237), ses fondements (p. 245). Puis, nous avons l'enseignement général ou particulier des théologiens même hérétiques, leur conception et leur interprétation du décret de 1562 (p. 295). Un dernier chapitre, donné sous forme de complément, expose et critique la théorie de quelques théologiens qui, avec des modalités très différentes et suffisantes à elles seules pour détruire ce groupement commun, parlent d'un seul sacrifice (p. 357). Le P. de la Taille qui, vraisemblablement, répondra sans trop de peine, car il n'ignorait pas le décret de Trente en écrivant son livre, est le plus largement partagé: il reçoit plus des sept dixièmes de ce chapitre, mais c'est presque toujours son article dans une revue américaine, beaucoup plus que son *Mysterium fidei*, qui est attaqué. Ici malheureusement se révèle le grand défaut du travail, celui d'avoir été finalement conçu dans un sens polémique: cela peut nuire à la rectitude de l'interprétation surtout quand une certaine vigueur préside à l'attaque. L'unité du sacrifice, comme l'identité du sacrifice, est une de ces expressions susceptibles de sens divers: tout n'est pas fait quand on a accumulé les textes des documents théologiques affirmant les deux sacrifices de la Cène et de la Croix. Ces mêmes visées trop polémiques, ou peut-être des remaniements et des prolongements au travail en cours, ont eu pour résultat d'unir en un seul groupe un certain nombre de théologiens que distance un bien grand écart de pensée, de tendance et parfois, ajoutons-le, d'orthodoxie. En résumé, la note aggressive restreint la bonne impression que suscitent dès le début les fortes recherches de l'auteur lequel est, semble-t-il, un autodidacte servi par de très sérieuses aptitudes: il n'y a plus qu'à développer et féconder celles-ci, par une formation tout à fait adéquate dans la bonne voie, pour obtenir des travaux excellents.

J. DE GHELLINCK, S. I.

A. SPILETACK. **Biskup J. J. Strossmayer u vatikanskom saboru. Govori, predstavke, prosvjédi.** Academia theologica croatica Vol. XII. Zagreb, Academia theologica, 1929, (16 × 24 cm.), 160 p. Prix: 50 Dinar.

On a souvent abusé des propos tenus au concile du Vatican par la personnalité la plus marquante de l'opposition, Mgr Strossmayer, évêque de Djakovo (Croatie). Quoiqu'il soit toujours resté fidèle au Saint-Siège, la propagande libérale et anti-catholique a toujours essayé de se recommander de lui. Ces tentatives se sont produites notamment en Croatie, où Mgr Strossmayer est une figure nationale, par suite des grandes fondations dont il a doté son pays. Or, on connaît le mouvement schismatique qui s'est produit dans ce pays après la grande guerre : un groupe de prêtres, après avoir en vain demandé l'abrogation du célibat ecclésiastique, fonda l'« Église nationale », qui ne tarda pas à se fondre, pour des raisons politiques, dans la secte des « Vieux-catholiques ». Il était naturel qu'ils voulussent se réclamer du grand évêque. C'est pourquoi le Dr A. Spiletak, vicaire général de Djakovo, a fait œuvre utile en rendant accessibles au public croate les discours, protestations et pétitions de Mgr Strossmayer au Concile du Vatican : chacun pourra dès lors se rendre compte de l'inanité de ces prétentions.

L'auteur donne le texte latin des cinq discours prononcés au concile, selon l'édition Petit-Martin dans la collection Mansi, et, parallèlement, la traduction croate accompagnée de quelques notes. La seconde partie contient les pétitions et propositions faites ou signées par l'évêque. La troisième partie renferme ses protestations et nous donne également l'histoire des falsifications du cinquième discours. Ces deux dernières parties, moins importantes, sont presque entièrement en croate. Si c'est une œuvre scientifique que l'auteur a voulu faire, on regrettera que la division en paragraphes des premiers discours s'écarte de celle de l'édition originale, conservée cependant dans la traduction. De plus l'auteur ne nous donne pas toujours la référence à Mansi, cite en outre cette collection par pages et non par colonnes.

R. Paté, s. i.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Administrateur-délégué : Louis Casterman, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*